MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES
TOME TRENTE-QUATRIÈME

LE FESTIN D'IMMORTALITÉ

ÉTUDE DE MYTHOLOGIE COMPARÉE INDO-EUROPÉENNE

PAR

GEORGES DUMÉZIL
DOCTEUR ÈS-LETTRES



LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

PARIS — 13, RUE JACOB (VIe) — 1924

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

Tomes

XXVI, XXVII. G. Jouveau-Dubreuil, Archéologie du Sud de l'Inde. — I. Architecture. — II. Iconographie (108 pl., 111 fig., 190 et 152 pp.), 1914 .... 60 fr.

XXVIII. Fr. Macler, Le Texte arménien de l'Evangile d'après Mathieu et Marc, LXXII et 645 p., 1919 .... 50 fr.

XXIX. J.-G. Frazer, Adonis, étude de religions orientales comparées, traduit par Lady Frazer, VII et 312 pp., 1921 .. 25 fr.

XXX. J.-G. Frazer, Les Origines de la Famille et du Clan, traduit par la comtesse de Pange, 187 pp., 1922 .... 15 fr.

XXXI. P. Oltramare, Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde : La Théosophie bouddhique, XV et 542 pp., 1923. 50 fr.

XXXII. J. Przyluski, La Légende de l'Empereur Açoka (Açoka-Avadâna) dans les textes indiens et chinois, XVI et 460 pp., 1923 .... 50 fr.

XXXIII. M. Gaudefroy-Demombynes, Le Pèlerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse, 1 pl., VIII et 332 pp., 1923. 40 fr.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

Tomes

36 : Conférences faites au Musée Guimet en 1911, fig., 291 pp., *in*-12, 1912 .... 7 fr. 50

L. de Milloué, Anthropomorphisme et zoomorphisme — *H. Cordier*, Lao Tseu — *R. Cagnat*, Naufrages d'objets d'art dans l'antiquité — *Goblet d'Alviella*, Histoire de la science des religions — *S. Lévi*, Les études orientales : leurs leçons, leurs résultats — *J. Bacot*, L'art tibétain — *D. Menant*, Sacerdoce zoroastrien à Nausari.

37 : Conférences faites au Musée Guimet en 1912, nombr. fig., 293 pp., *in*-12, 1912 .... 7 fr. 50

A. Moret, Mystères égyptiens — *Dr. Capitan*, Excursion aux villes mortes du Yucatan — *Seymour de Ricci*, Les contes populaires égyptiens et la littérature hébraïque — *Ph. Berger*, Les ruines.

38 : Conférences faites au Musée Guimet en 1912, fig. et planches, 273 pp., *in*-12, 1912 .... 7 fr. 50

Espérandieu, Le culte des sources chez les Eduens — *P. Alphandéry*, S. François d'Assise et l'épopée française — *S. Reinach*, Samson — *R. Cagnat*, Comment les Romains se rendirent maîtres de toute l'Afrique du Nord — *A. Moret*, La Royauté dans l'Egypte primitive : Totem et Pharaon — *A. Foucher*, L'origine grecque de l'image de Bouddha.

39 : Conférences faites au Musée Guimet en 1912, nombr. planches, 277 pp., *in*-12, 1913 .... 7 fr. 50

R. Dussaud, Les crimes d'Athalie (histoire et légende) — *R. Cagnat*, Visite à quelques villes africaines récemment fouillées — *R. Pichon*, Le rôle religieux des femmes dans l'ancienne Rome — *J. Toutain*, Les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque — *D. Menant*, Pèlerinage aux temples jainas du Girnar — *A. Moret*, Sanctuaires de l'ancien empire égyptien.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES, TOME 34

LE FESTIN D'IMMORTALITÉ

DU MÊME AUTEUR :

Le Crime des Lemniennes. Rites et Légendes du monde égéen. Un vol. d'environ 100 pages, gr. in-8, 1924, 15 fr.

GEORGES DUMÉZIL

DOCTEUR ÈS-LETTRES

LE FESTIN D'IMMORTALITÉ

ÉTUDE

DE MYTHOLOGIE COMPARÉE INDO-EUROPÉENNE



LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

PARIS — 13, RUE JACOB (VIe) — 1924

A Pierre Gaxotte,
affectueusement.

G. D.

INTRODUCTION

I. Mythologie Indo-Européenne (1)

La réaction contre l'ancienne mythologie comparée indo-européenne, celle des mythes solaires et des à-peu-près étymologiques, se prolonge jusqu'à nos jours. On n'admet guère que la comparaison permette de dépasser l'état de choses indo-

(1) *Note sur quelques points de vocabulaire.*

Pour éviter toute confusion, précisons le sens de quelques termes simples, mais d'usage parfois incertain. Il y a tout intérêt à adopter le vocabulaire qu'on trouve défini par exemple dans le livre de M. A. van Gennep sur *la Formation des Légendes.*

On désigne ici par *thème* le sujet d'un récit légendaire simple, abstraction faite des noms de lieux, de personnages... et autres détails du même ordre, exposés à de continuelles variations.

En général, un récit n'étant pas simple, il faut y distinguer divers thèmes, juxtaposés ou enchevêtrés. On a alors affaire à une *sequence thématique.* C'est ainsi que la légende grecque de *Phrixos* et d'*Hellé* juxtapose le thème de la marâtre persécutant les enfants du premier lit, celui de la victime substituée, celui du voyage aérien, etc...

Enfin quand plusieurs récits ainsi composés ont un point essentiel commun, un centre (être animé ou inanimé, divin ou humain, événement, etc...) ils forment un *cycle* : l'aventure de *Phrixos,* la navigation des *Argonautes,* les épreuves de *Jason* en Colchide, les exploits de *Médée* en Grèce constituent nettement un *Cycle de la Toison d'or.* — D'ailleurs, les centres de cycles changent constamment ; une figure divine, *Thor* ou *Héraclès,* accapare-t-elle la faveur d'une génération ? Aussitôt elle attire à elle une foule de thèmes étrangers, appauvrissant ainsi d'anciens cycles. Ces dislocations et ces regroupements de thèmes sont un des phénomènes les plus apparents dans l'histoire de toutes les mythologies, de toutes les traditions littéraires ou populaires. Il est bien rare qu'un cycle survive intact à une révolution religieuse aussi radicale que le christianisme ; on en cite cependant des exemples, et nous-mêmes en rencontrerons.

Nous appellerons *variantes* les légendes qui racontent de diverses façons la même aventure d'un même personnage : par exemple, les versions du sacrifice d'*Iphigénie,* du rapt des pommes des *Hespérides...*

Nous appellerons *doublets* les légendes, contemporaines ou non, qui racontent identiquement la même aventure de personnages différents : ainsi les monstres tués par un héros aux portes d'une ville, les enfants abandonnés sur l'indication d'un oracle...

Nous réserverons le nom de *mythes* aux légendes dramatisées, « aux récits qui sont objets de croyance et se traduisent en acte au fur et à mesure de leur récitation » : pour qu'il y ait mythe, il faut donc qu'aux thèmes correspondent des rites.

iranien ou l'état germanique commun. L'étude des données grecques a mis en évidence la complexité des éléments égéens aussi bien qu'orientaux où se sont fondues les légendes propres des conquérants, et l'on a mieux senti l'abîme qui sépare Hésiode ou Pindare du Rig-Véda. D'autre part, le développement rapide, les résultats substantiels des recherches sociologiques paraissent avoir relégué au dernier plan, parmi les problèmes insolubles ou inexistants, l'examen comparatif des traditions indo-européennes. En France et à l'étranger, les savants les plus considérables se sont souvent exprimés avec netteté sur ce point : d'après eux, les anciens thèmes légendaires, les anciens mythes de l'Inde, de la Grèce, de l'Italie ne sont guère plus voisins les uns des autres qu'ils ne le sont des thèmes ou des mythes des non-civilisés de toute époque. Ils expriment un état de pensée collective qui se retrouve sensiblement identique dans l'évolution de toute société, et les mêmes causes produisant partout les mêmes effets, les points de comparaison, les éléments d'explication des légendes classiques s'étendent sur toute la terre et à travers toute l'histoire.

M. Salomon Reinach écrit à propos de l'ancienne mythologie comparée (Cultes, Mythes et Religions. I, p. 122) : « *Les savants de cette école ne comparaient que trois ou quatre mythologies et laissaient en dehors de leurs spéculations l'immense domaine des traditions populaires et des religions des peuples non civilisés.* » *Ce n'est donc pas seulement la méthode de cette école qu'il blâme, c'est son principe, c'est l'idée que les peuples de langue indo-européenne puissent avoir gardé en commun, avec la langue et quelques autres faits sociaux bien attestés, des traditions d'ordre religieux. Cette opinion, sous des formes généralement moins brutales est acceptée par les spécialistes : il suffit de lire les premières pages du livre d'Oldenberg sur la religion védique ou de feuilleter les grands répertoires allemands de mythologie classique pour mesurer le discrédit où est tombée la notion*

de mythologie indo-européenne. Dans son récent travail sur la libation dans le monde scandinave, M. Cahen, content d'appliquer avec bonheur l'analyse sémantique aux phénomènes religieux, repousse en toute rencontre la tentation comparatiste.

Avant tout, il faut reconnaître que la mythologie comparée a cherché sa disgrâce. La « folie védique » sous ses deux formes, exégèse naturaliste (mythes d'orage, mythes solaires), et exégèse rituelle (mythes de libation...), a littéralement dévoyé les esprits. Puis, de même que latinistes et hellénistes ont longtemps ignoré la linguistique comparative, les mythologues à leur tour ont négligé, méprisé parfois, les jeunes écoles anthropologiques et sociologiques. On citerait sans peine, sous la plume pourtant si mesurée de Victor Heury, plus d'une exécution sommaire du totémisme. C'est un exemple original, et malheureusement fort peu suivi qu'a donné M. Meillet en montrant dans l'indo-iranien Mitra *non pas un phénomène naturel, mais un phénomène social divinisé. En somme, ce sont les « mythologues indo-européens », qui, énonçant mal la question, ont tué leur discipline : ils ont opposé, comme deux systèmes inconciliables, les nouvelles idées et les anciennes, au lieu d'examiner si, comme il arrive à chaque progrès essentiel d'une science, les nouvelles idées ne fournissaient pas un cadre plus vaste, une classification plus générale, où les anciennes dussent trouver place. Par là même, ils se sont exclus de la vérité, et chaque conquête de leurs adversaires a mieux révélé la fausseté de leur position. Il n'est guère étonnant que ces adversaires, sociologues, folkloristes, devenus les maîtres de la situation, aient gardé une certaine défiance, une certaine hostilité de principe envers la notion d'une mythologie indo-européenne. Au cours de la féconde discussion qui s'est déroulée, en* 1908, *dans la* Revue de l'Histoire des Religions *entre les tenants de « la méthode historique » et ceux de « la méthode sociologique » (qualifiée de « méthode comparative »), aucune place n'a été prévue, ni par les uns ni par les autres, pour*

la « méthode comparative » au sens étroit du mot, c'est-à-dire pour la comparaison des diverses traditions groupées par familles (*indo-européenne, sémitique...*).

Le bon sens, cependant, appelle une conciliation. Quand des groupes humains ont connu, à une certaine époque, l'unité sociale que suppose la communauté de la langue, de l'organisation familiale, etc..., il est invraisemblable que ces groupes humains n'aient pas conservé, après leur séparation, une partie considérable du bagage de rites, de légendes, d'idées abstraites qui constituait alors leur religion. Que ce bagage soit du même ordre que celui des demi-civilisés dont se nourrissent les études sociologiques, c'est ce qui est a priori vraisemblable, et pourra utilement orienter les recherches ; mais que ce bagage n'ait pas existé, on nous soit inaccessible, c'est ce qu'on ne peut admettre sans supposer du même coup un vide de plusieurs siècles dans l'évolution religieuse d'une société, ou un oubli parallèle et complet des anciennes traditions chez tous les groupes humains issus de cette société : hypothèses aussi invraisemblables que le serait celle d'une conservation parfaite des antiques croyances. On est ainsi amené à rectifier l'attitude des sociologues : entre la comparaison d'une donnée grecque ancienne, par exemple, et d'une donnée australienne ou africaine moderne, il faudra intercaler, au cas où la donnée grecque aura des correspondants précis chez les Indo-Iraniens, les Latins, les Germains, les Celtes, les Slaves, etc... la donnée indo-européenne définie par ces correspondances, et c'est cette donnée indo-européenne qu'il appartiendra au sociologue d'expliquer selon ses méthodes. La donnée grecque, elle, s'expliquera par déformation, contamination, etc... Elle ne saurait être, sous peine de graves méprises, traitée comme une donnée première. *Bref, il s'agit de restituer, dans la préhistoire des légendes et des mythes, à côté de leur interprétation sociale, une part à l'étude de leur évolution.*

II. Méthode

On accordera sans doute facilement cette rectification théorique. Mais, devant les chétifs résultats de l'ancienne mythologie comparée, on se demande si ces vues de l'esprit comportent quelque application pratique. A renouveler l'aventure où l'on a gaspillé tant d'ingéniosité, tant d'érudition, il y aurait certes présomption si l'on ne possédait une méthode qui n'a pas été assez pratiquée. M. van Gennep, dans son livre, La formation des Légendes, *écrit, page* 16 :

« *Ce n'est pas la comparaison des thèmes considérés isolément qui fournira la clef de tous les problèmes que soulève l'étude des littératures dites populaires, mais seulement celle de certaines de leurs combinaisons bien définies. C'est ce qu'a bien vu J. Bédier dans ses études sur les* Fableaux *et plus récemment sur* Les Légendes Epiques : « Le bon sens, dit-il à propos de l'une d'elles, indique que la combinaison Charlemagne-Otinel-Roland-Belissent-Montferrat-Atilie n'a pu se former par deux fois, indépendantes l'une de l'autre, dans l'esprit de deux conteurs. » — Il faut donc dans ce cas admettre un inventeur et un lieu d'invention uniques, à partir desquels il y a eu transmission par emprunts successifs... »

Supposons que dans les légendes des divers peuples indo-européens, nous retrouvions un même thème isolé : la constatation ne prouverait rien quant à la qualité indo-européenne du thème, d'abord parce que le nombre des thèmes connus dans le monde, si grand soit-il, est limité et qu'il y a de fortes chances pour que le thème en question apparaisse chez maint peuple d'autre famille; puis, en admettant qu'il n'apparaisse que chez les peuples indo-européens, parce qu'une concordance aussi restreinte peut sans paradoxe être attriburs au hasard. Si la concordance s'étend à une, à plusieuée séquences thématiques, l'intervention du seul hasard devient

moins probable, surtout si les séquences sont complexes et originales, c'est-à-dire associent des thèmes nombreux qui n'apparaissent nulle part ailleurs dans le même groupement. Si enfin l'on reconnaît, chez tous les peuples indo-européens et chez eux seuls, plusieurs séquences riches en thèmes groupées elles-mêmes autour d'un centre, dans un ordre toujours le même, de manière à former ce que nous avons appelé un cycle, l'hypothèse du hasard sera exclue. Mais exclue en même temps sera, cette fois, l'hypothèse d'un emprunt : à qui, quand, et comment cet emprunt aurait-il été fait, pour recouvrir ainsi toute l'aire indo-européenne, et elle seulement ? Force sera donc d'admettre, comme en matière de langage, des évolutions indépendantes à partir d'un original commun.

Notre tâche est dès lors définie : c'est un cycle, complexe et précis, que nous devons chercher.

Nous parlons de thèmes, de séquences, de cycles, et non pas de dieux indo-européens. Il est reconnu aujourd'hui que le nom et la personnalité des dieux ou des héros sont exposés à de perpétuels changements. Une aventure sera identiquement racontée pendant des siècles, mais rapportée sans cesse, selon les préoccupations du moment, à de nouveaux héros. M. van Gennep rappelle (o. c., p. 66-67) *le cas de Cendrillon qui, transportée chez une peuplade des Philippines, conserve son beau carrosse et ses chevaux, mais voit sa marraine la fée transformée en crabe femelle. Il est peu probable que l'on ait à constater, dans le domaine indo-européen, d'aussi radicales métamorphoses. Mais ni le panthéon d'Homère, ni à plus forte raison celui de l'Edda n'ont dû garder grand chose de l'état ancien.* Apollon, Thor *ont une nationalité fortement caractérisée, et ne représentent aucune « personne » indo-européenne ; ils sont nés, comme plus tard* Vishnu, Héraclès *et tant d'autres, d'un engouement pour un type représentatif de la race et de l'époque, ou de l'hégémonie politique d'un clan, ou de toute autre cause. Ils n'ont rien de primitif. Mais,*

du fait de leur élévation, il ont attiré à eux des thèmes, des séquences, des cycles qui leur étaient antérieurs et qui devaient leur survivre. Les dieux passent, mais les thèmes demeurent. Nous ne chercherons donc pas à déterminer de personnalité divine indo-européenne ; il est possible qu'au cours de notre étude des types caractérisés se révèlent ; mais jamais nous ne leur prêterons une existence indépendante du cycle où ils apparaîtront, ni une action autre que l'action précise qui sera la leur dans ce cycle.

C'est dire que l'étymologie onomastique, chère à l'ancienne école, n'aura pas de place dans notre méthode. Si l'on trouvait un cycle important rattaché dans l'Inde à Vàruna *et en Grèce à* Οὐρανός, *on pourrait, en fin d'étude, conclure à l'identité des noms ; il appartiendrait aux linguistes de trouver le moyen de concilier les deux formes qui, on le sait, ne sont pas superposables ; mais partir de cette identité hypothétique, en faire la base de l'édifice, après les remarques qu'on vient de lire, serait un défi au bon sens. Ce n'est pas un hasard si les noms de divinités, déterminables encore en assez grand nombre pour la période indo-iranienne par exemple, se réduisent à peu près au seul* *Dyeu - *pour la période indo-européenne. Cela ne prouve pas que les Indo-Européens ne donnaient point de noms à leurs dieux, mais simplement que la vie des immortels est courte.*

Si les thèmes sont indépendants des dieux, ils le sont aussi, bien qu'à un moindre degré, des « philosophies », en désignant par ce mot l'ensemble d'idées générales dont, à chaque époque, vit une société : qu'on se rappelle, par exemple, les multiples adaptations des légendes de Prométhée *à l'époque historique, depuis la simple leçon de soumission aux dieux qu'en tire Hésiode jusqu'au concept de* Prométhée-démiurge *des philosophes et au* Prométhée crucifié *qu'on entrevoit chez Lucien. Il faut donner à cette remarque toute son ampleur : les philosophies, les « sciences sociales » contemporaines, pour éclairées qu'elles soient, ne sont pas plus définitives que les*

efforts de pensée qui les ont précédées. Les idées qui règnent aujourd'hui sur la genèse des légendes et des rites, sur l'origine des religions et sur l'enfance des sociétés, sont peut-être caduques, et à coup sûr modifiables. Nous devons donc, ici, distinguer avec soin les faits et leur explication, les thèmes et cycles que nous déterminerons et l'interprétation qu'ils comportent. De même que la grammaire comparée, sans ignorer la philosophie du langage, ne s'y subordonne pas, la mythologie comparée, au moins dans ses premières démarches, ne doit pas demander sa voie à la philosophie des religions. *Si l'ancienne école n'a pas laissé plus de résultats définitifs, c'est que ses raisonnements s'appuyaient à chaque pas sur une philosophie qui, au premier contrôle, s'est révélée inconsistante. C'est là une loi commune du développement de n'importe quelle science : le physicien s'intéresse aux hypothèses sur la matière, mais il a soin d'établir des faits indépendants de toute spéculation ; au dynamisme, ensuite, ou à l'atomisme de s'en accommoder. L'autonomie des phénomènes mythologiques, que l'on constate dans l'histoire, envers les philosophies successives des peuples, doit être maintenue, dans la science, envers les théories successives des écoles.*

III. Documents

Les conditions de notre travail sont en partie mauvaises. L'ancienne école faisait volontiers des documents védiques, en leur associant quelques textes iraniens et le chaos des légendes grecques, l'armature de ses constructions. Or le dernier état de la science tend à réduire la valeur pratique de ces trois témoignages.

Les hymnes védiques sont, on le sait, un élément du rituel liturgique, une collection de paroles nécessaires à l'accomplissement des sacrifices, notamment du sacrifice de sôma. *C'est la partie vocale des cérémonies. Cette fin essentiellement*

utilitaire ne permet pas au poète des développements désintéressés. Il ne raconte pas, pour le plaisir de l'auditeur, les exploits de tel ou tel dieu : il les rappelle au dieu lui-même, pour le glorifier ou pour l'inciter à persévérer en aussi bonne voie ; plus souvent, et c'est ce qui rend l'usage de ces hymnes si délicats au mythologue, il procède par allusions fort elliptiques : le dieu connaît ses exploits ; un adjectif, un vers suffisent à lui montrer que les hommes n'en sont point ignorants. Mais nulle part un récit suivi ne vient rompre la série des invocations. — Quant au reste de la littérature védique, brâhmanas, âranyakas, upanishads, la destination n'en est pas moins pratique : ces énormes compilations veulent enseigner à tous ceux qui prennent part aux offices le sens profond, la raison d'être de leurs gestes, de leurs paroles, de leurs chants. Parmi tant de commentaires, il est rare qu'une narration trouve place ; encore n'est-elle jamais désintéressée. Si l'auteur du Çatapatha-Brâhmana, par exemple, conte l'histoire du déluge, c'est pour mettre au clair la valeur rituelle et la place dans le sacrifice de l'oblation appelée ilâ. *On conçoit que ces quelques récits, inclinés de force vers un usage arbitraire n'apparaissent point comme « primitifs ». D'autre part, les brâhmanas ont beau n'être que la partie la plus jeune de la littérature védique, leurs dieux ne sont plus tout à fait ceux des Védas : on sait l'importance nouvelle qu'y prend* Vishnu, *présage de sa toute puissance prochaine, et inversement la réduction sensible du rôle des* Açvin. *Enfin l'atmosphère philosophique des légendes n'est plus la même ; elle laisse pressentir les écoles spéculatives des âges suivants. V. Henry a pu dire : « Qu'on se représente, moins la rigueur de la méthode syllogistique, la* Somme *de saint Thomas qui se clorait par les* Principes *de Spinoza : c'est assez l'impression que produit un Brâhmana suivi de son Upanishad. »* En résumé, grande indigence mythologique dans les hymnes ; indigence à peine moindre dans le reste de la littérature védique, mais aggravée d'une évolution qui, pour n'avoir

pas encore bouleversé la hiérarchie des dieux, n'en est pas moins déjà profonde. On ne s'étonnera pas qu'il faille parfois recourir à la littérature épique postérieure qui, sous le costume d'une religion franchement nouvelle, a le mérite de raconter, en détail et de façon suivie, les légendes, les cycles qu'elle connaît, et dont quelques-uns au moins ne sont pas d'invention récente.

La littérature avestique est plus décevante encore. D'abord, l'ensemble de la compilation ne saurait guère être reporté avant l'époque sassanide ; puis, comme rien n'a moins d'unité, moins de composition que l'Avesta, comme presque toutes les parties en sont « un amas de fragments disparates, où des bribes de textes ont été rapprochées les unes des autres presque sans ordre » (*Meillet*, J. As. *janv.-fév.* 1916, *p.* 125 *sq.*), *on n'est jamais sûr que deux pages voisines, deux versets consécutifs représentent le même état de pensée religieuse. Il y a bien les hymnes des Gâthâs, dont la langue est plus archaïque, et sans doute la rédaction plus ancienne que celles des autres recueils.* Mais, justement en raison de cette ancienneté, les Gâthâs gardent plus profonde l'empreinte de la réforme zoroastrienne : ils écartent les éléments naturalistes et ritualistes de l'ancienne religion indo-iranienne. Haoma *n'est pas mentionné dans les Gâthâs, qui sont ainsi à l'antipode de la pensée védique, toute concentrée sur le* sôma. *En revanche, développant jusqu'au bout les tendances de la religion iranienne, les Gâthâs poussent au premier plan, autour d'*Ahura-Mazda, *du « Seigneur Sagesse » déjà existant, les curieuses personnalités abstraites que sont les* Amesha-Spenta *; problème du bien et du mal, destinée des âmes, pensée du jugement dernier, voilà les seules préoccupations de cette doctrine essentiellement morale. Ainsi, pour le mythologue, le butin est presque nul : un réformateur a passé par là, écartant des textes sacrés les anciennes traditions. — C'est donc à l'Avesta récent qu'il faut nous adresser. Mais que représente-t-il au juste ? Il date de l'époque où, avec la royauté*

sassanide et la réaction nationaliste qui la caractérise, le zoroastrisme, jusque-là secte sans caractère officiel, devient la religion générale du pays. Aussi la doctrine de l'Avesta, qui se donne pour le Zoroastrisme, n'est-elle plus celle des Gâthâs ; en s'étendant, une pensée aussi abstraite devait perdre de sa pureté. L'Avesta, dit M. Meillet (l. c.), offre « un compromis entre le Zoroastrisme proprement dit et les croyances courantes, dont les unes sont les vieilles croyances indo-iraniennes conservées, *et les autres les idées zoroastriennes, vidées de leur doctrine précise, et vulgarisées ». Les* Amesha-Spenta *ne sont plus seulement, et bientôt ne seront plus du tout, des abstractions personnifiées, mais aussi les génies de certains éléments matériels ;* Haoma *retrouve son culte, et son Yasht est parmi les plus importants ; les divinités indo-iraniennes, écartées des Gâthâs, reviennent, et* Mithra *commence sa prodigieuse fortune. On trouvera donc là un peu de matière mythologique ; mais tant de révolutions, de restaurations, de contaminations n'ont pas passé impunément ; et comment utiliser des témoignages aussi désarticulés, aussi fragmentaires ? Les livres pehlvis, les premiers, donnent des récits* d'ensemble *; mais, dans l'intervalle, les théologiens, grands grignoteurs des mythologies, n'ont pas dû rester inactifs : a priori, il est impossible de dire ce que le* Bundehesh *par exemple, dans sa cosmogonie, a pu garder des anciennes systématisations.* — D'une façon générale, dans nos études, le témoignage iranien ne servira guère à construire ; tout au plus pourra-t-il confirmer, en quelques rencontres, la qualité indo-iranienne du témoignage hindou.

Quant aux témoignages grecs, dont la richesse avait d'abord séduit les chercheurs, on s'est vite rendu compte qu'ils étaient difficilement utilisables. La Grèce n'est pas un pays, mais un monde infiniment divisé, héritier lui-même d'un autre monde qui ne présentait sans doute pas plus d'unité, et exposé à l'influence des multiples civilisations voisines. Dès les premiers documents littéraires ou archéologiques,

on ne trouve que le résultat de combinaisons, de conciliations dont, la plupart du temps, les éléments sont indiscernables, et où il est impossible de faire, directement et a priori, la part des survivances indo-européennes. Pas plus que l'iranien le témoignage grec ne permet de reconstituer le passé ; c'est lui, au contraire, qui, après coup, demandera à être éclairé.

Nous arrivons donc à cette conclusion, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que les témoignages les plus anciens, sur le domaine indo-européen, ne nous permettent pas de reconstituer l'état de choses commun. L'explication est simple : là où nous avons de si antiques documents, c'est que la civilisation, l'effort intellectuel ont été précoces ; mais alors les données anciennes n'ont plus simplement évolué comme toute tradition orale évolue, par déformation souvent lente et nullement systématique ; elles ont participé à la fermentation générale, et ne nous apparaissent que déjà révisées, repensées, reléguées parfois à l'arrière plan. Dès ses premiers pas, l'histoire se heurte au mysticisme brahmanique, au moralisme de Zoroastre, au « miracle grec ».

Restent les documents latins, germaniques, celtiques et slaves. Sauf les premiers, ils ont tous l'inconvénient d'être récents, presque tous d'époque chrétienne. Les plus anciens textes eddiques ne remontent pas au delà du IXe *siècle ; le principal témoin irlandais, le* Livre des Conquêtes *est une composition du* XIe, *et l'on sait que les grands récits épiques de la Russie n'ont pas été recueillis avant le* XVIIIe. *Les renseignements antérieurs que nous ont transmis, sur ces trois domaines, les voyageurs ou les moines se réduisent à peu de chose. Toutefois on ne saurait trop remarquer que, chez les uns et chez les autres, le christianisme est non pas l'effet d'une évolution religieuse indigène, comme le brahmanisme ou le zoroastrisme, mais d'une conversion à une doctrine étrangère. Aussi les croyances, les légendes qui se rattachaient aux anciens cultes ont-elles eu un sort différent de ce que nous*

avons vu dans l'ancien Orient : à part quelques contaminations de détail, elles ne se sont pas agrégées à la nouvelle religion. Chez les Scandinaves, elles sc sont maintenues quelques siècles, sans abdiquer, puis ont à peu près complètement disparu : l'ensemble de nos textes eddiques remonte à cette époque de survie. Chez les Celtes et chez les Slaves, elles sont rapidement tombées à l'état de contes populaires, transformant les dieux en héros, — là en Tuatha Dê Danann, *ici en paladins de* Vladimir-Soleil, *— et ont ainsi gardé longtemps encore leur autonomie. — Aussi ces divers témoignages méritent-ils une considération spéciale :* Très récents, ils représentent cependant une tradition qui n'a pas été rompue par une réforme ou une refonte religieuse. *C'est le privilège compensatoire de ces peuples qui, plus longtemps que les autres, sont restés barbares.*

La position des légendes latines est spéciale, mais, en dépit des dates, plus comparable à celle des traditions germaniques, celtiques et slaves qu'à celle des traditions aryennes ou grecques. La pensée latine n'a pas fermenté ; elle n'a pas transmué par un effort interne ses propres éléments religieux comme il est arrivé en Grèce et dans l'Orient indo-iranien ; l'esprit de ces paysans et de ces soldats n'est pas spéculatif, mais pratique, et la seule évolution qu'on puisse saisir à l'époque ancienne, peut-être en partie sous l'influence des Etrusques, c'est la multiplication des rites, des cérémonies, des prêtres et des collèges de prêtres : Dans tous ces marchandages entre les hommes et les dieux, les vieilles légendes, les vieux mythes n'ont guère d'application directe : ils vivent en marge, à l'état de contes populaires, se déguisent en contes historiques rapportés aux premiers temps de la ville, et, tout en parlant des dieux, perdent leur caractère proprement religieux. *L'invasion de la pensée grecque au cours des derniers siècles de la République, comparable en plus d'un point à l'invasion chrétienne dans le monde germanique ou slave du moyen-âge, parachève cette transfor-*

mation des vieilles légendes religieuses indigènes en contes populaires, qui survivent ainsi sans déformation artificielle en marge des œuvres des rhéteurs, des lettrés, des poètes. L'effort d'Ovide dans ses Fastes, *et les résultats qu'il obtient sont très curieux à cet égard : il veut recueillir le trésor négligé des traditions romaines ; très souvent, surtout quand il s'agit d'une légende proprement* religieuse, *il ne met en vers, consciemment ou non, qu'une légende grecque ; inversement, quand apparaît un conte bien national, c'est en général sous un vêtement* historique : *telle* Anna *ravitaillant la plèbe sur le mont sacré ; tel* Numa *trompant* Jupiter *et obtenant* l'ancîle *miraculeux ; telle* Junon *faisant cesser la stérilité des* Sabines *enlevées par* Romulus. Voilà le fonds indigène, comparable par ses origines aux bylines slaves, où l'on doit chercher les restes, plus ou moins humanisés, plus ou moins laïcisés, de la « mythologie » latine.

En somme, le paradoxe de tout à l'heure peut se préciser ainsi : si nous n'avions à notre disposition que les Védas, les Gâthâs et Homère, notre tâche serait impossible faute de « matière mythologique » suffisante ; si au contraire nous n'avions que les Fastes *d'Ovide, quelques poèmes eddiques, quelques bylines, elle serait ardue, incertaine, mais a priori abordable. Sans doute il resterait à écarter, parmi les traditions germaniques et slaves, la foule des légendes non indo-européennes, en tout cas non indigènes qui s'y sont glissées. Mais nous serions en droit d'espérer que, parmi ces sédiments étrangers, l'ancien fonds subsiste ; toute question d'âge mise à part, la matière pécherait par surabondance, non par absence.* On voit ici la différence profonde de méthode, de position entre la grammaire comparée et la mythologie comparée : l'antiquité des documents, capitale pour la première, ne l'est plus au même titre pour la seconde. Le langage évolue plus mécaniquement, plus « linéairement » que les phénomènes psychologiques ou sociaux qu'il traduit. *Mais, en fait, la situation n'est pas si grave ; à côté des*

témoignages latins et germaniques, les témoignages de l'Inde postvédique, contrôlés par les Védas, fournissent une matière abondante, et c'est à la rencontre de ces trois pistes que nous trouverons, on peut dès maintenant le prévoir, nos premières certitudes.

IV. L'Ambroisie

Parmi les termes dont se servent les langues indo-européennes pour désigner « l'homme », il y en a deux qui procèdent d'une même pensée : l'homme est appelé « le terrestre » ou « le mortel », évidemment par opposition à des êtres conçus comme non-terrestres ou non-mortels, c'est-à-dire, pour abréger, et sans rien préjuger des autres qualités de ces êtres, à des dieux. Il est curieux que ces deux désignations semblent exclusives l'une de l'autre : pour les uns, il est « le Terrestre » (cf. lat. humus, gr. χαμαί, lit. z'ême, v. sl. zemlja), mais alors il n'est pas nommé « le Mortel » ; c'est la cas pour les Latins (homô, homines), pour les Germains (got. guma, v.h.a. gomo...), pour les Lituaniens (zmû, pl. zmônes) et pour les Koutchéens (tokh. B çaumo, pl. çâmna). Pour les autres, il est « le Mortel » (cf. rac. * mer—, « mourir »), mais alors le nom de « Terrestre » n'apparaît pas : ainsi chez les Grecs (βροτός, Hés. μορτός), chez les Arméniens (mard), chez les Iraniens (zd. mareta et mashyô ; v. p. martiya) et chez les Hindous (sk. martya, marta).

Est-ce à dire qu'il faille opposer, comme deux conceptions irréductibles, l'idée de l'homme terrestre, qui règnerait de Rome à Koutcha et l'idée de l'homme mortel, qui règnerait de la mer Egée à l'Himalaya ? Evidemment non : d'abord, nous l'avons dit, le principe de ces deux désignations est au fond le même, et les dieux latins, les Ases scandinaves ne sont pas moins immortels que les Sura de l'Inde. Mais surtout la disparition de la racine signifiant « mourir » ou d'un nom de

l'homme tiré de cette racine s'explique fort bien par un « tabou » linguistique, par un euphémisme universellement pratiqué. Par exemple, pour ne pas quitter le domaine indo-européen, le celtique, sauf un mot isolé (irl. marb, *« mort » adj.), a perdu la racine ** mer — *; et sans doute en est-il de même du tokharien B, langue de Koutcha, où « la mort » est désignée par un mot nouveau, métaphorique :* srûkalyne (*rac.* * sreu—, *« couler » ?*) La disparition du mot ne prouve pas celle de l'idée, mais seulement la crainte de lui donner de la réalité en l' « évoquant ». Il n'en est que plus remarquable que, sur une bonne partie du domaine indo-européen, l'être humain ait conservé un nom de mauvais augure ; il a fallu sans doute une tradition bien puissante, des légendes et des mythes bien populaires pour que le Grec, l'Arménien et l'Arya aient continué à s'appeler eux-mêmes « le Mortel ».

Nous allons retrouver un autre double groupement, un autre « isoglosse » sinon un autre « isomythe », à propos de la Boisson des Dieux. *Car les dieux indo-européens, les « non-terrestres » ou les « non-mortels », ont une boisson spéciale : l'*amrta *hindou (cf. l'*Ameretât *iranienne, génie alimentaire), l'*ἀμβροσία, *la bière d'immortalité des* Tuatha Dê Danann *irlandais en sont de bons témoignages, à rapprocher de la bière* (öl) *des* Ases *scandinaves.*

Mais quel était le rapport exact entre cette boisson des non-mortels et des non-terrestres, et le fait de leur immortalité ? La boisson procurait-elle l'immortalité ? Ou n'était-elle que le privilège supplémentaire d'une catégorie d'êtres conçus antérieurement, indépendamment comme immortels ? *Les Indo-Européens y voyaient-ils une cause nécessaire et suffisante, ou une conséquence, presque un signe extérieur de l'immortalité ? Il y a incertitude : si, en effet, l'*amrta *est bien, comme la Bière irlandaise, « la boisson d'immortalité », l'*ἀμβροσία *— et le* nectar *— (nous reviendrons plus tard sur ce point) risquent de n'être, dès les textes homériques, que « la boisson des immortels » et*

la bière scandinave n'apparaît nulle part liée à l'immortalité des Ases.

La réponse à cette question sortira d'autres considérations : là où l'ambroisie est boisson d'immortalité (Inde), il s'y rattache un cycle de légendes plus célèbre, donc plus riche, plus cohérent que là où la boisson n'est que « divine » dans un sens assez vague (Scandinaves, Grecs). *Cette remarque doit valoir pour la préhistoire indo-européenne : l'ambroisie jouait sans doute, dans l'ensemble de la pensée religieuse d'alors, un très grand rôle si elle délimitait les deux mondes, le mortel et le non-mortel, et un rôle beaucoup moindre si elle n'était qu'un attribut des êtres de l'autre monde. Donc suivant que l'état indo-européen était celui-ci ou celui-là, il y a chances, ou pour que le cycle de l'*amrta *soit né d'innovations proprement hindoues ou au contraire pour que le cycle de la bière des* Ases, *par exemple, ne fasse que reproduire le schéma plus ou moins appauvri du cycle de l'*amrta.

En d'autres termes, si nous rencontrons un « Cycle de l'Ambroisie », l'Ambroisie doit avoir eu, dans la pensée indo-européenne, la valeur, pleine et entière de boisson d'immortalité et du même coup s'expliquera l'importance des notions de « mort » et de « non-mort » dans la classification des êtres.

V. Plan

*Or ce cycle de l'Ambroisie existe. Il est net dans l'Inde, où le cycle de l'*amrta *est connu de tous. Il ne l'est pas moins chez les Scandinaves où deux poèmes eddiques qui se font suite, l'Hymiskvidha et la Lokasenna, forment un cycle de* la Bière *presque exactement superposable au précédent. Mais il existe aussi sur tout le domaine indo-européen. Là où l'idée de boisson divine a disparu, comme chez les Latins ou chez les Slaves, ou bien s'est altérée de façon quelconque, comme chez les Grecs, le cycle a parfois subi des déviations ;*

mais partout il a conservé, avec sa valeur « alimentaire » *et* « perdurable » *l'enchaînement caractéristique de ses thèmes, et ne peut être méconnu.*

Notre plan est tout indiqué : puisque les documents hindous et scandinaves sont les plus clairs, nous nous en servirons d'abord pour obtenir une image provisoire, aussi complète que possible, du cycle indo-européen ; cette première partie sera purement constructive, et nullement historique : *c'est-à-dire que nous confronterons les plus anciens témoignages hindous et germaniques sans nous soucier de l'évolution postérieure du cycle de l'*amrta *ou du cycle de la bière des* Ases

La seconde partie sera au contraire une série d'études historiques : nous rechercherons ce que le cycle indo-européen est devenu, et comment il a évolué chez les divers peuples de la famille. *Mais en même temps cette revue générale des données de toute origine précisera certains points du cycle indo-européen restés obscurs ou incertains après la confrontation des seules données hindoues et germaniques.*

Dans une troisième partie nous examinerons si, au cycle légendaire de l'Ambroisie, ne correspondait pas, chez les Indo-Européens, un ensemble de rites, une fête, comme c'est nettement le cas chez plusieurs peuples de la famille. *Puis nous essaierons d'éclairer rites et légendes par l'analogie de faits non indo-européens.*

***

Nous ne nous excuserons pas de publier sur cette immense question un travail qui, en la plupart des points, n'est qu'une « esquisse ». Nous ne nous sommes pas proposé, en effet, de faire une revue exhaustive de tous les souvenirs ambroisiens dans toutes les branches de la famille indo-européenne, mais de réunir et de classer assez de témoignages pour mettre hors de doute l'existence initiale d'un cycle indo-européen. Nous

mesurons d'ailleurs l'effort qu'il reste à accomplir pour épuiser, de l'Indus aux Galles, la question ambroisienne.

Mais cette esquisse même n'eût pas été possible sans la bienveillance et les conseils constants de nos maîtres. M. Meillet a bien voulu en accueillir et en préciser le projet encore informe, et en surveiller jusqu'au bout la croissance parfois imprudente. M. Maurice Cahen, M. Vendryes, M. Bourguet ont éclairé de leurs avis les chapitres scandinave, celtique et grec ; M. Michalski, professeur de sanscrit à l'Université de Varsovie, nous a orienté dans l'étude des faits hindous ; et sans l'enseignement de M. Boyer, le domaine slave n'aurait pu être exploré. Que tous ces maîtres trouvent ici le témoignage d'une profonde gratitude. Nous remercions aussi de tout cœur MM. J. Hackin et Cl. E. Maître, administrateurs du Musée Guimet, qui ont bien voulu adopter dans leurs collections l'œuvre d'un débutant. Nous essaierons enfin de reconnaître dignement le bienfait de l'Université de Paris qui, pendant deux ans, nous a maintenu la faveur d'une bourse d'études.

***

Pour ne pas alourdir l'impression, la transcription des alphabets étrangers a été simplifiée. Les voyelles longues ont été marquées partout d'un accent circonflexe. En sanscrit, on n'a pas distingué les cérébrales des dentales (Vishnu, Kirîtin...), *ni le* r *voyelle du* r *consonne* (amrta). *En avestique, on n'a pas distingué de l'*e *la voyelle muette* (Ameretât). *En scandinave, les spirantes dentales ont été transcrites par* th *et* dh (Thrymskvidha). *En polonais et en tchèque, on n'a pas maintenu les signes diacritiques qui donnent au* z *le son du* j *français* (zywie, zivena). *En russe, la voyelle* iat' *a été transcrite par* è *et le signe mou par une apostrophe* (Mar'ia Bèlaïa Lebed').

PREMIÈRE PARTIE

Détermination du Cycle légendaire de l'Ambroisie

CHAPITRE PREMIER

Le Cycle de l'Amrta (1)

Les Védas connaissent l'*amrta*. Mais ils connaissent surtout e *sôma* ; et la plante au suc précieux a fait une victorieuse concurrence à l'ancienne boisson mythique. Le Rig-Véda (VI, 44, 23) sait bien encore que l'*amrta* est caché derrière les lumières du troisième ciel. Mais le plus souvent le mot n'a qu'une transparente valeur étymologique, qui s'adapte sans peine à des objets très différents (2) : il désigne « l'immortalité », ou « la collectivité des immortels » ; ou bien c'est « l'essence immortelle » conférée par le *sôma* ; ou encore, plus tard sans doute (*Atharva-Véda*, VIII, 7, 21, 59), c'est la vertu de longévité que la semence de *Parjanya* — la pluie — a mise dans les plantes et qu'on fait absorber au malade avec le suc de ces plantes... Interprétations qui, toutes, sont nées du mot lui-même, et ne doivent pas conserver grand chose d'anciennes légendes.

D'ailleurs, nous avons expliqué, dans l'Introduction, que ce n'est pas dans les Védas qu'il faut chercher un *Cycle*

(1) Dans ce chapitre, comme dans le suivant, les éclaircissements de mythologie proprement hindoue — ou germanique —, les discussions que ces éclaircissements entraînent sont réduits au strict nécessaire.

On trouvera, au début de la deuxième partie, une étude « historique » du cycle de l'*amrta* et du cycle de la bière des Ases depuis les plus anciens jusqu'aux plus récents témoignages.

Ici, comme il s'agit uniquement de reconstruire l'antique cycle de l'ambroisie, on n'a eu égard qu'aux plus anciennes formes attestées des cycles hindou et germanique. Les détails primitivement étrangers au cycle, mais qui s'y sont incrustés dès ces premiers textes, sont ici écartés sans explication : si l'on est arrêté par quelque difficulté de ce genre, c'est aux chapitres I et II de la seconde partie qu'il faut se reporter. Cette première partie, toute de reconstruction, exigeait qu'on ne s'encombrât pas de matériaux inutiles, et qu'on traitât les autres le plus simplement et le plus rapidement possible, *more geometrico.*

(2) V. Bergaigne, *Religion védique*, I, p. 254, *sq.* Cf. Hillebrandt, *Vedische mythologie*, I, p. 289, *sq. et passim.* Oldenberg. *Die Religion des Veda, passim.*

quel qu'il soit : la forme, aussi bien que la destination de cette littérature, de cette liturgie, ne laissait guère aux poètes le loisir de longs développements légendaires. C'est à la littérature épique que nous devons nous adresser. Là, nous trouverons une nouvelle génération de dieux ; les *Çiva*, les *Vishnu*, sans parler de *Brahma*, joueront les premiers rôles qu'auraient tenus certainement dans une rédaction védique les *Indra* et les *Agni*. Mais nous savons que, sous ces changements de « personnel » divin, les thèmes, les cycles peuvent se conserver et il nous suffira de faire abstraction des traits et des couleurs spécifiquement brahmaniques pour extraire, d'un texte épique ou purânique, une substance légendaire sans doute plus ancienne. Nul ne s'étonnera aujourd'hui de ce qui eût été il y a quelques années un scandale : nous admettons sans peine que des légendes ont pu traverser l'époque védique sans laisser de traces notables dans les textes conservés (1) et reparaître, grâce à une tradition populaire, ou en tous cas orale, dans la littérature postérieure ; et le fait n'a rien de plus étonnant que de retrouver, dans l'Edda du IXe ou du Xe siècle, des thèmes, un cycle indo-européens. D'ailleurs les livres védiques représentent-ils toute la pensée religieuse d'une époque ? Evidemment non. Le Bréviaire ne contient pas toute la pensée, — ni toutes les légendes, — du catholicisme.

***

Le premier texte épique — le plus substantiel aussi, et sans doute la source de beaucoup d'autres — se trouve dans le *Livre du Début* du *Mahâbhârata* (çl. 1095-1179). C'est l'*Amrtamanthanam*, le « Barattement de l'*amrta* ». Dans sa rédaction actuelle, cet épisode n'est certes pas une des parties les plus anciennes du poème ; Lassen, dans l'édition qu'il en a donnée (*Anthologia sanscritica*, 2e éd., 1868, p. 71-80) indique plusieurs preuves de cette jeunesse relative du texte. La forme métrique

(1) Nous verrons d'ailleurs, dans la seconde partie (ch. I), que tel n'est pas le cas des légendes de l'ambroisie ; les brâhmanas en connaissent au moins quelques-unes, mais les ont transportées sur le rival heureux de l'*amrta* : le *sôma*.

d'abord ; puis le surnom de *Kirîtin*, « diademate ornatus », appliqué ici (dernier çlôka) au « divum numen *Nara* », alors qu'il est réservé d'ordinaire au héros *Arjuna*... (*o.c.*, p. XI). Mais l'ancienneté du fond n'est pas contestable ; c'est, à l'époque brahmanique, une tradition extrêmement célèbre, à laquelle les poètes font couramment allusion, quand ils ne lui consacrent pas leurs efforts (1) ; or nous verrons bientôt que, sur tous les points où il n'y a pas accord entre tant de textes, celui du Mahâbhârata offre un état de la légende incontestablement plus ancien.

Nous nous contenterons donc pour l'instant, avant d'étudier le premier témoignage, de citer les principaux auteurs. C'est d'abord, avec quelques variantes intéressantes, mais très condensé, un récit du *Râmâyana* (livre I); puis, les Vishnupurânas n'ayant eu garde d'oublier un cycle si glorieux pour leur héros, nous le retrouvons longuement développé comme épisode du *Bhâgavata-purâna* (l. VIII) et de plusieurs autres.

Voici maintenant la substance de l'Amrtamanthanam, dépouillée de ces somptueux qualificatifs qui font la beauté de la poésie sanscrite, mais en sanscrit seulement.

***

A. Préparation de l'Amrta

1. *Délibération des dieux sur la nourriture d'immortalité.* — Les *Sura* se réunissent un jour sur un pic de la montagne *Mêru*, « liés par des vœux et des pénitences », et délibèrent sur le moyen de se procurer la boisson d'immortalité. *Vishnu-Nârâyana* dit alors à *Brahma* : « Que les dieux, avec tous les *Asura*, barattent le Vase de l'océan : C'est là, dans le grand océan baratté, que naîtra l'*amrta*. Parsemez donc, ô dieux, toutes les herbes, toutes les perles, et agitez l'océan. Ainsi vous obtiendrez l'*amrta*. »

2. *Préparatifs. Les dieux chez le « Maître des Eaux ». Ils prennent possession de l'océan.* — Les dieux essaient en vain de déraciner le gigantesque mont *Mandara*, qui doit

(1) V. IIe partie, ch. I.

servir de bâton de baratte ; *Vishnu* le fait arracher par son serpent *Vâsuki.*

Alors, avec ce mont, les dieux s'approchent de l'océan et lui disent : « Pour obtenir l'*amrta,* nous agiterons l'eau. » — Et le Maître des Eaux répond : « Que j'aie donc, moi aussi, une part d'*amrta,* car le tournoiement de *Mandara* me frottera dur. » Et dans la mer les *Sura* et les *Asura* disent au roi des Tortues : « Que ta Seigneurie veuille bien devenir le support de cette montagne. » — La Tortue (*Kûrma, Kûrmarâjâ,* divinité masculine) accepte et présente le dos.

Indra installe le mont, « et avec le *Mandara* comme bâton et le serpent *Vâsuki* comme câble, les dieux commencent à baratter l'océan, dépôt des eaux ».

3. *Barattement de l'Ambroisie.* — Suit une longue description de la scène : tous les dieux cramponnés à la queue du serpent dont *Vishnu,* chef de manœuvre, tient la tête ; le serpent soufflant des vapeurs, de la fumée qui retombent en averses ; les pluies de fleurs, le fracas de l'océan « semblable au grondement des grands nuages » ; la mort en masse des animaux marins ; le choc des arbres « chargés d'oiseaux », et l'incendie qui en résulte, et le mont *Mandara* au milieu des flammes « comme un nuage violet environné d'éclairs » ; les lions et les éléphants brûlés vifs, et *Indra,* « le meilleur des Immortels », calmant le feu avec l'eau, fille des nuages... Puis c'est toute une chimie fantastique : la résine des arbres et le suc des herbes en qui réside la vertu d'immortalité coulent dans l'océan (et aussi un certain « flux doré » : *nisravam kâncanasya*) ; l'eau devient lait, puis « beurre clarifié » (*ghrta*). L'imagination hindoue se donne là libre carrière.

Après un moment de découragement et d'épuisement que, sur la prière de *Brahma, Vishnu* guérit d'une simple parole, on voit sortir de l'océan le dieu lunaire *Sôma,* « frais, entouré de mille rayons » ; *Lakshmî,* déesse de la Beauté ; puis *Surâdêvî,* déesse des liqueurs spiritueuses ; un cheval de couleur pâle ; enfin le joyau divin *Kaostubha.* Ce dernier va droit à la poitrine de *Nârâyana,* pendant que *Lakshmî, Surâ, Sôma* et le Cheval vont rejoindre les dieux « par le chemin du soleil ».

C'est alors seulement que le dieu *Dhanvantari* (le médecin des dieux), revêtu d'un corps humain, émerge, portant un vase blanc où se trouve l'*amrta.* Et quand les *Dânava* (démons) voient ce miracle, une grande clameur s'élève parmi eux, à propos de l'*amrta* : « Ceci est à nous ! »

Suivent quelques incidents ; on voit notamment le dieu *Çiva* sauver le monde de la mort en absorbant d'épaisses vapeurs empoisonnées produites par un barattement excessif de l'océan.

B. Vol de l'Amrta. La fausse déesse (la fausse fiancée) chez les Démons

« Les *Dânava,* frustrés de leurs espérances, commencent une grande guerre (m. à m. « haine », *vaira*) pour l'*amrta* et pour *Lakshmî.*

(Ici le texte ne dit pas que les démons réussissent à s'emparer de l'*amrta,* mais la suite le suppose.)

« Alors *Nârâyana* a recours à une illusion fascinante : il revêt une prestigieuse forme de femme et va chez les *Dânava.* Tous les *Dânava,* et tous les *Daitya* (démons), le cœur affolé, l'esprit possédé, offrent l'*amrta* à cette femme, et *Vishnu,* le dieu vigoureux, ayant reçu l'*amrta,* l'emporte loin des princes des *Dânava,* accompagné de *Nara* (sa « doublure » ordinaire). Puis il le donne à toutes les troupes des dieux, qui le boivent au milieu d'une confusion tumultueuse. »

C. Le Démon au festin des Dieux. Son supplice

Pendant que les dieux boivent l'*amrta* désiré, le *Dânava Râhu,* grâce à une forme divine qu'il a revêtue, se mêle à eux. Mais au moment où l'*amrta* pénètre dans son cou, le Soleil et la Lune, « par dévouement pour les dieux », révèlent la ruse, et *Vishnu* lance son disque : la tête coupée vole en l'air avec des cris effrayants; le tronc du *Daitya* tombe palpitant sur le sol « et fait trembler la terre avec ses îles, ses bois et ses monts ». De là la guerre acharnée, éternelle, que

la tête de *Râhu* fait au Soleil et à la Lune : il les dévore encore aujourd'hui. Quant au bienheureux *Vishnu*, ayant rejeté sa forme de femme incomparable, il épouvante les *Dânava* par ses terribles traits. Alors, dans le voisinage de l'eau salée, se livre un grand combat, le plus terrible qui ait jamais été entre les *Sura* et les *Asura.*

D. Massacre des Démons

Dans une longue description, grandiose, pleine de mouvement, on voit voler flèches et disques, les massues et les haches s'abattre, les têtes tomber « sans arrêt », et les grands cadavres des *Asura* gîre, « pareils aux sommets des montagnes, rouges de métaux ». La clameur monte, le Soleil s'obscurcit... Mais voici que *Nârâyana* et *Nara* entrent dans la bataille, et l'agile *Vishnu* se met à lancer maintes et maintes fois son fameux disque *Sudarçana*, « semblable à un feu ardent ». Il lacère les corps des fils de *Diti* et de *Danu* (= les démons), taille leurs rangs en pièces et boit le sang « comme un vampire ». Les *Asura* ne faiblissent pas. Ils accablent leurs adversaires à coups de montagnes, et s'élancent par milliers contre le ciel. Et les monts, pareils à des nuages, retombent en s'entrechoquant dans un fracas terrible, et la Terre est bouleversée. *Nara*, de ses grandes flèches à pointe d'or, couvre les chemins du ciel, criblant les cimes des montagnes. Le disque *Sudarçana* finit par accabler les *Asura* qui se précipitent sous terre, et dans l'océan aux ondes salées. Alors les *Sura* vainqueurs remettent en place le *Mandara*, les nuages se dispersent, et l'on cache soigneusement l'*amrta*. Le meurtrier de *Bala* (= *Indra*), d'accord avec les Immortels, en confie le dépôt à *Vishnu.*

***

La composition est très claire. Mais le texte, comme il arrive souvent dans l'épopée hindoue, est tantôt redondant au point de décourager le lecteur, tantôt étrangement elliptique : ainsi, il ne dit pas, nous l'avons vu, comment les démons

s'emparent de l'*amrta* dès son apparition. De même nous ne savons que *Nara* a accompagné *Nârâyana* chez les démons qu'au moment du retour. Il y a jusqu'à des incohérences : dans un çlôka (çl. 1149) que je n'ai pas traduit, au milieu même de l'expédition de *Vishnu*, déguisé en femme, chez les démons, le poème dit : « Ayant pris leurs armes et leurs traits, *Daitya* et *Dânava* s'élancent à la fois sur les dieux. » Il est évident que ce çlôka est prématurément placé, puisqu'à ce moment les démons sont « fous d'amour », qu'ils ne connaissent pas encore la ruse de *Vishnu*, et qu'ils n'ont donc aucune raison d'attaquer les dieux : ils possèdent bel et bien l'*amrta* et s'imaginent posséder *Lakshmî*. Sans doute, d'ailleurs, n'y a-t-il là qu'une faute de « mise en page », due à un éditeur étourdi, comme il n'en manque pas dans les épopées de l'Inde, et comme en ont subi parfois les poètes grecs et latins.

Nous ne reviendrons pas sur la couleur, les traits, les personnages « brahmaniques » de ce texte. Mais, en dehors de cette modification d'ordre général, il est évident que l'imagination hindoue a trouvé là une matière qui l'a séduite, et que plus d'un détail, plus d'un développement peuvent lui être attribués à coup sûr. Je veux parler non seulement des interminables descriptions des monts *Mêru* et *Mandara* — que je n'ai pas transcrites — mais surtout des détails étrangement précis du barattement, des transformations que subit l'eau de la mer avant de produire l'*amrta*. Cette inlassable et parfois incohérente accumulation de merveilleux semble bien trahir l'esprit hindou, avec sa contradiction originale : goût du colossal dans l'ensemble, et minutie infinie dans le détail.

Mais cette végétation luxuriante écartée, et aussi l'appareil brahmanique (personnalités, hiérarchie des dieux...) qui recouvre le récit, il reste un ensemble de légendes bien liées, concernant la préparation de l'*amrta*, les deux rapts tentés par les démons, et les vengeances des dieux. Cet ensemble de légendes solidaires forme « un cycle thématique » dont nous avons marqué les traits par un réseau de titres et de sous-titres. L'ordre des épisodes est inchangeable, nécessaire, sauf celui des deux rapts qu'il serait facile d'intervertir. Les éléments thématiques n'y sont pas enchevêtrés, mais juxtaposés, ce

qui en facilite l'étude et rendra tout à l'heure plus évidentes les analogies.

Nous allons mettre maintenant ce cycle hindou de l'*amrta* en parallèle avec son correspondant scandinave, le cycle de la bière des *Ases*.

CHAPITRE II

Le Cycle de la Bière des Ases

On ne s'est jamais servi de ce terme, ni d'aucun analogue, pour désigner les poèmes eddiques dont nous allons parler, l'*Hymiskvidha* ou « histoire d'*Hymir* » et la *Lokasenna* ou « querelle de *Loki* » (1). On n'a même jamais attaché d'importance à leur étroite union, soulignée cependant par une phrase de prose très précise, au début du second. C'est qu'en effet, dans l'état d'évolution que représentent ces textes eddiques, le point essentiel, le centre de l'un aussi bien que de l'autre, c'est le personnage de *Thor* ; ils apparaissent, l'un et l'autre, comme le récit d'un exploit de *Thor*, où la bière des *Ases* ne sert que d'occasion, d'accessoire dramatique. Mais cette annexion des légendes au personnage, au cycle de *Thor* ne saurait être ancienne ; elle n'est évidemment qu'un effet de la faveur croissante dont ce dieu a joui chez les Scandinaves. Quel était donc primitivement le centre, l'élément d'unité de ces deux poèmes ? Nous allons voir qu'il suffit de restituer à la bière, à la boisson divine, cette ancienne dignité pour retrouver un cycle exactement superposable, — sauf une lacune facile à combler — au cycle hindou de l'*amrta*.

***

A. Préparation de la bière des Ases

1. *Délibération des dieux sur leur nourriture.* — Un jour, les *Ases* s'assemblent pour manger. Mais la chère est maigre. Ils secouent les baguettes magiques, ils interrogent le sang

(1) La Lokasenna porte encore d'autres noms : *Lokaglepsa*, ou « les grincements de dents de *Loki* » ; *Ægisdrekka* ou le festin d'*Ægir* ». Ce dernier titre est le plus exact.

des victimes : on trouve que c'est chez *Ægir*, le dieu de la Mer, qu'il y a abondance. *Thor* regarde aussitôt *Ægir* dans les yeux : « Il faut, dit-il, que tu offres aux *Ases* un somptueux festin. »

Ægir demande alors qu'on lui procure la Cuve : « Après quoi, dit-il, je me ferai un plaisir de brasser la bière pour vous tous. »

2. *Préparatifs. Thor et Tyr chez Hymir, dieu de la mer hivernale. Conquête de la Cuve de la mer.* — Les dieux n'arrivent pas à fournir la Cuve. Mais *Tyr* donne à *Thor* un avis salutaire : « A l'est des *Elivagar* (contrée mythique où l'on a voulu voir parfois la Voie lactée), aux confins du ciel, habite le sage *Hymir*, mon père ; il possède une Cuve, un vase immense, profond d'une lieue... On peut s'en emparer, avec de l'astuce... »

Cet *Hymir* est le dieu de la mer sombre et mauvaise (1) (= *humiaz* [*tivaz*] ?) tandis que *Ægir* est le dieu de la mer tout court (= *âguiaz* [*tivaz*] ?) (2). Quant à la Cuve, on a reconnu depuis longtemps que c'était la mer elle-même, possédée par *Hymir* tout l'hiver. Quelle que doive être d'ailleurs l'interprétation du poème, — et l'on en a donné de fort poétiques, celle d'Uhland par exemple, — il n'a plus maintenant pour sujet que la conquête de la Cuve d'*Hymir* par *Thor*.

Thor, qu'accompagne *Tyr*, arrive chez *Hymir* après un voyage d'un jour. La femme d'*Hymir* les reçoit, leur apporte la bière de bienvenue, les met en garde contre la méchanceté de son époux, et les cache sous l'immense cuvier.

Hymir rentre, et l'on entend crisser les glaçons de sa barbe ; sa femme lui annonce en douces phrases l'arrivée de son fils, qu'accompagne *Thor*, bienfaiteur des hommes. Le regard du géant fait crouler le pilier derrière lequel se cachent les dieux. Le cuvier roule bruyamment à terre, et les hôtes apparaissent.

La présence de *Thor*, l'exterminateur de sa race, ne dit rien qui vaille au géant *Hymir*. Il fait cependant servir un bon repas : trois bœufs bouillis. *Thor*, fidèle à sa renommée,

(1) V. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 175 et note ; Herrmann, *Nordische mythologie*, p. 378.
(2) V. Golther, *o. c.*, p. 174.

en mange deux à lui seul. *Hymir*, fâché de cette gloutonnerie lui dit : « Demain soir, c'est du butin de notre chasse (= pêche) que nous souperons ! »

Alors commence, sans que le texte l'annonce, un véritable concours, ou plutôt une série de concours entre le dieu et le géant ; *Thor* sort vainqueur de la première épreuve : il ramène de la forêt le bœuf noir dont la tête doit servir d'appât au poisson. Puis il triomphe à la pêche : il retire au bout de sa ligne le serpent *Midhgardh* (1). En troisième lieu, il parvient à briser, en la lançant contre le front même d'*Hymir* (rien n'est dur comme la tête d'un géant) la coupe où celui-ci a coutume de boire. Enfin, dernière épreuve, *Thor* charge sur ses épaules la grande Cuve, descend les marches de la salle et s'en va. « La foule des géants à multiple tête » essayant de le poursuivre, il s'en défait grâce à son terrible marteau *Mjölnir*. Après quelques incidents, *Tyr* et *Thor* arrivent chez les *Ases* avec le Cuvier d'*Hymir* : « Maintenant, semble conclure le poète, dans une strophe de lecture très incertaine, les *Ases* peuvent, dans le palais d'*Ægir*, ripailler vaillamment jusqu'à l'hiver. »

3. *Brassage de la bière des Ases dans la Cuve de la mer.* — De la cuisson de la bière divine, les poèmes eddiques ne disent pas grand chose : sans doute parce qu'ils l'imaginent semblable à celle de la bière terrestre, opération banale et connue de tous leurs contemporains. La Lokasenna commence quand la bière est servie —, ou plutôt « se sert d'elle-même », car tel est le dernier cri du confort divin. Les dieux, *Ases* et *Alfes*, sont là en grand nombre : *Odhin* et *Trigg* sa femme ; *Sif*, épouse de *Thor*, et beaucoup d'autres. *Thor*, « retenu par son voyage d'Orient », n'est pas encore arrivé.

B. Le Démon a la table des Dieux. Son chatiment.

Mais *Loki* — cet être complexe, mi-dieu mi-géant, tantôt l'allié des *Ases* et tantôt leur ennemi irréconciliable, tour à

(1) Sur cet épisode, et généralement sur la composition de l'Hymiskvidha, voir le ch. II de la IIe partie.

tour bienfaisant et malfaisant — *Loki* a été exclu du festin pour avoir tué un des serviteurs d'*Ægir*.

Malgré la résistance et les avertissements du second serviteur, *Eldir*, voici que *Loki* pénètre dans la salle. Tous les dieux se taisent. *Loki* dit : « Brûlé de soif, après une longue route, *Loptr* (= *Loki*) est venu jusqu'à cette salle prier les *Ases* de lui donner seulement une coupe d'hydromel. — Pourquoi ce silence, dieux si bouffis de morgue que vous ne pouvez plus parler ? Donnez-moi une place, un siège à votre table ou chassez-moi d'ici. » (Trad. de Bergmann. « Poèmes Islandais », Paris 1838.)

Le dieu *Bragi* refuse en termes hautains. *Loki* fait appel à *Odhin*, lui rappelle leur serment de fraternité, — et *Odhin*, pour avoir la paix, fait servir de la bière à *Loki* qui salue tous les *Ases* et toutes les *Asines*, sauf *Bragi*. *Bragi* se lève, menace *Loki*. La querelle est ouverte. Les dieux, les déesses essaient tour à tour de faire taire *Loki* : *Idun*, *Gefjon*, *Odhin* lui-même, *Frigg*, *Freya*, *Njordh*, *Tyr*, *Frey*, *Byggvir*, *Heimdall*, *Skadhi*, *Beyla*, *Thor* qui arrive à la fin du festin. La colère de *Loki* s'exalte, il lance les menaces et les insultes les plus violentes. A la fin, les dieux exaspérés se précipitent sur lui. Il a beau prendre la forme d'un poisson et se jeter dans la chute d'eau *Franangr* : les *Ases* le pêchent au filet, le conduisent dans une caverne et l'attachent avec les entrailles d'un de ses fils. *Skadhi* prend un serpent venimeux qu'il tient à bout de bras au-dessus du visage du supplicié ; mais *Sigyn*, la femme de *Loki*, est assise à côté, et recueille les gouttes du venin dans un pot. Quand la coupe est pleine elle la vide. Dans l'intervalle, le venin tombe sur *Loki*, et *Loki* tire si violemment sur ses chaînes et se tourne si brusquement que toute la terre en tressaille. « C'est ce qu'on appelle aujourd'hui les tremblements de terre. »

***

Ces poèmes eddiques appellent les mêmes remarques que le poème « brahmanique » du Mahâbhârata : nous avons affaire à une religion, à un personnel divin très évolués ; les dieux qui tiennent ici le premier rôle, *Thor* en particulier,

ont pris la place de dieux plus anciens. D'ailleurs la présence de *Tyr* à côté de *Thor* dans l'expédition chez *Hymir* — alors que nous savons que *Tyr* est l'héritier direct et légitime du seul grand dieu indo-européen identifié — permet peut-être de supposer que, dans un état antérieur de la légende, c'était *Tyr* et non *Thor* qui conquérait la Cuve : ainsi dans l'Inde *Vishnu* a très vraisemblablement remplacé *Indra*, qui joue cependant un rôle encore assez considérable dans le texte que nous avons étudié.

On a pu voir déjà, en gros, que le « Cycle de la bière des *Ases* » recouvre bien les épisodes *A* et *C* (Préparation de l'*amrta*. —Le démon chez les dieux) du cycle de l'*amrta*. Restent en dehors les épisodes *B* et *D* (L'expédition de la fausse fiancée chez les démons. — Le massacre des démons). — Nous verrons bientôt que la littérature eddique ne les a pas perdus, mais qu'à l'époque tardive où nous pouvons recueillir ses premiers témoignages, elle les a déjà détachés du cycle de la bière pour les rattacher à un autre objet de « pérennité ».

Mais précisons d'abord les correspondances que nous avons reconnues.

CHAPITRE III

Le Cycle de l'Ambroisie

Nous allons présenter, cueillis au fur et à mesure de leur rencontre, les thèmes et groupes de thèmes communs au cycle hindou de l'*Amrta* et au cycle scandinave de la Bière divine.

Nous examinerons ensuite ce que sont devenus dans l'Edda les deux épisodes du cycle de l'*Amrta* laissés de côté dans la comparaison précédente : l'expédition de la fausse fiancée et le massacre des démons.

Enfin nous donnerons un schéma, aussi rigoureux que possible, du cycle de l'Ambroisie ainsi défini, et nous marquerons les points incertains, les questions que la confrontation des témoignages hindou et germanique laisse non résolues.

***

A. Préparation de l'Ambroisie

1. *Délibération des dieux au sujet de leur nourriture.*

a) Les dieux hindous veulent préparer une nourriture qui donne l'immortalité. Les dieux germains délibèrent sur une question moins grave : il s'agit simplement d'une chère un peu maigre à compléter. De même, au début de la Lokasenna, pour obtenir sa part de bière, *Loki* alléguera simplement « sa fatigue », alors que *Râhu* se mêle aux dieux pour acquérir, avec eux, l'immortalité. Cela vient de ce que la bière des *Ases* n'est plus une boisson d'immortalité comme l'*amrta* : tout le récit germanique en est, pour ainsi dire, baissé d'un ton.

b) Cette réserve faite, le parallélisme est net entre les deux récits : *Vishnu* fait décider qu'on barattera l'océan dans

son vase ; *Thor* fait charger le dieu de la Mer de préparer la bière aux *Ases*.

2. *C'est la Mer qui fournira la nourriture divine, à la suite d'une certaine opération* (*barattement ou brassage*). — Chez les Hindous, il s'agit de la mer, élément matériel : les dieux baratteront l'*océan dans son* « *vase* » (*Kalaçôdadhi*) ; mais les dieux ont aussi affaire à l'*Océan personnifié*, qui accepte l'opération. — De même, chez les Germains, il s'agit à la fois de la mer au sens propre et de la mer personnifiée : *Ægir, dieu de la mer*, préparera la bière dans l'immense « *Cuve* » *marine d'Hymir*.

Il y a là, sur un détail original, un accord qui ne peut être fortuit ; la seule différence est que l'Hindou « baratte » et que le Germain, buveur de bière, « brasse ». Mais *appliquer cette opération à la mer considérée comme un récipient; préparer dans la* « *Cuve de la mer* » *la nourriture des dieux ; imaginer la scène colossale que suppose un travail humain ainsi agrandi, voilà qui trahit la communauté d'origine des deux récits* : le thème, du « brassage de la mer » est trop singulier pour être né indépendamment dans deux mythologies.

3. *Un dieu va chercher chez un personnage marin la Cuve nécessaire à l'opération.*

a) Hindous et Germains notent l'impuissance des dieux à trouver les instruments nécessaires à l'opération. C'est le dieu (*Vishnu*, *Thor*) qui sauve la situation.

b) Mais ici, il faut prendre garde que Hindous et Germains ont développé selon leurs génies divers cette donnée de « la conquête des outils » : l'Hindou, pour qui l'opération est un barattement et qui d'ailleurs connaît autour de lui de très hautes montagnes, s'intéresse surtout au déracinement du mont *Mandara*, qui doit servir de bâton de baratte ; le rôle joué dans ce déracinement par le serpent *Vâsuki* en prouve assez l'invention récente. Le Scandinave, familier avec la mer, et n'imaginant qu'un brassage, s'occupe seulement de la conquête de la Cuve.

Et nous tenons bien ici une donnée indo-européenne, puisque — en six vers, il est vrai — le Mahâbhârata raconte encore l'expédition des dieux chez le possesseur marin du

Vase, chez le « Maître des Eaux », expédition qui forme le sujet de presque tout l'*Hymiskvidha.* Il l'a même dédoublé, avec cet amour des accumulations qui marque l'esprit hindou : après avoir demandé au « Maître des Eaux » de leur prêter l'océan, les *Sura* demandent encore au dieu-Tortue de prêter son dos, au fond de la mer, comme point d'appui du mont *Mandara.*

c) Y avait-il lutte entre le messager des dieux et le possesseur de la Cuve ? Le messager devait-il, pour obtenir la Cuve, triompher d'un certain nombre d'épreuves (récit germanique) ? ou le possesseur de la Cuve cédait-il tout de suite, à contre-cœur mais sans résistance, reconnaissant sa faiblesse (récit hindou) ?

Le détail des épreuves (chasse du bœuf noir, pêche du serpent *Midhgardh,* la coupe cassée...) auxquelles *Hymir* soumet *Thor* est purement germanique, et sans doute purement scandinave. Mais en est-il de même de l'*idée* d'un concours dont la Cuve soit l'enjeu, d'une lutte entre le dieu et le personnage marin ? Le récit hindou est-il atrophié, ou le récit scandinave développé ? Il y a sans doute du vrai dans l'une et dans l'autre hypothèse : l'Inde a dédaigné un détail dont les gens du Nord ont fait leurs délices. Pour entrevoir l'ancien état de choses, il nous faut ici attendre le témoignage d'autres mythologies.

4. *Brassage* (*barattement*) *de l'ambroisie.* — L'opération est longuement décrite dans le Mahâbhârata. Mais nous avons déjà signalé, dans ces développements, une foule de détails qu'on peut attribuer à coup sûr à l'imagination hindoue : à cette scène fantastique et grandiose qui l'a évidemment séduite, elle a prodigué ses grâces les plus singulières.

Pour les Germains, au contraire, le brassage étant chose naturelle et d'usage courant, il s'est trouvé être le point sacrifié du développement : la bière se cuit dans la coulisse, entre les derniers vers de l'Hymiskvidha et les premiers mots de la Lokasenna, qui nous préviennent simplement que les préparatifs du festin sont terminés.

De ce silence, il serait cependant prématuré de conclure que le cycle indo-européen était lui aussi muet. Tout n'est

peut-être pas d'invention récente dans le récit hindou. Mais nous n'avons actuellement aucun moyen de faire le départ.

B. Le Démon au festin des Dieux

1. *Le démon chez les dieux.*

a) Les dieux, *Sura* ou *Ases*, s'assemblent autour de la boisson enfin préparée, *amrta* ou bière.

b) Un démon (*Râhu-Loki*), se joint à eux.

Mais, dans l'Inde, le seul fait que l'*amrta* soit une boisson d'immortalité et *Râhu* un démon suffit à rendre « inexpiable » sa présence chez les dieux. Inversement, chez les Germains, la vertu bien moins efficace de la bière des *Ases* et aussi le caractère mi-divin de *Loki* ont obligé la tradition à attribuer à ce personnage un crime, un meurtre, dont l'expulsion du festin fût le châtiment : *Loki* est devenu le meurtrier d'un des serviteurs d'*Ægir*, comme ailleurs on en fait le meurtrier de *Baldhr*. Ces crimes appartiennent évidemment à un état assez récent de la mythologie scandinave ; et comme, dans la version plus simple que présente le récit hindou, l'excommunication et la tentative du démon s'expliquent bien mieux et surtout se rattachent bien mieux au cycle que dans la version germanique, nous trouvons ici une raison nouvelle de supposer que, primitivement, l'ambroisie avait pleine valeur de boisson immortalisante, et que c'est la mythologie germanique, avec sa bière plus vague, qui a innové. Le crime de *Loki* apparaît comme un détail tardivement introduit pour étayer la légende que la valeur affaiblie de la bière des *Ases* et la personnalité en partie divine de *Loki* risquaient de disloquer.

Pour le reste, le schéma de l'épisode est le même dans les deux cas : le démon — « grâce à son incognito » d'après la version hindoue ; « grâce à l'intervention pacificatrice d'*Odhin* » d'après la version scandinave, — arrive à boire une « gorgée » (— « une coupe » —) de la boisson divine. Alors, — « dénoncé et reconnu », disent les Hindous ; « à cause de son insolence », disent les Scandinaves, — il entre en querelle avec les dieux.

La légende hindoue n'a rien d'équivalent à la « Lokasenna »

proprement dite : le supplice suit immédiatement la découverte du démon, dont la colère est toute posthume. Les Germains ont tiré au contraire de la « scène d'injures » un long morceau, plein d'intentions et d'allusions, qu'il n'y a pas lieu ici de préciser.

Il faut noter le rôle essentiel que joue, à la fin de la querelle, au moment du supplice, le dieu déjà rencontré, et qui s'est finalement vu supplanter par *Vishnu* et par *Thor* : c'est *Vishnu*, dans le Mahâbhârata, qui exécute *Râhu*. Dans la Lokasenna, c'est avec l'arrivée de *Thor* que la scène atteint un tel point de violence que les dieux se saisissent de *Loki* et le supplicient ; sans doute, dans un état plus ancien du texte, l'intervention de *Thor* (ou de son prédécesseur) était-elle plus décisive encore, et plus personnelle.

2. *Le démon supplicié par les dieux.*

a) Le supplice est différent dans les deux traditions, et dans l'hindoue comme dans la scandinave, il comporte des détails qui trahissent le goût, l'imagination de chacun des deux peuples.

b) Cependant, un fait semble d'ores et déjà certain : le supplice servait à expliquer des phénomènes naturels. La chute du corps décapité de *Râhu*, tout comme les tressaillements de *Loki* sous le venin sont la cause de tremblements de terre.

Les Hindous expliquent de plus les éclipses par la haine de *Râhu*, dont la tête va mordre les astres qui l'ont dénoncé, Soleil et Lune. Cette légende, les Védas la connaissent déjà en la rapportant à un démon de nom caractéristique, *Svarbhânu* ; mais elle n'y paraît pas unie le moins du monde à l'*amrta*, ni d'ailleurs au *sôma*. Peut-être est-ce une innovation hindoue. Dans certaines traditions eddiques, on trouverait des légendes écliptiques analogues (les loups menaçant le char de la déesse lunaire ; — le loup *Fenrir* qui dévorera la Lune à la fin des temps), mais nulle part non plus rattachées ni au cycle de la bière, ni au personnage de *Loki*. Enfin, et surtout, bien d'autres peuples, qui ne sont pas indo-européens, connaissent de telles légendes écliptiques, indépendantes de tout cycle.

***

C. La Fausse Fiancée chez les Démons
D. Extermination des Démons

Nous avons vu que le cycle de la bière des Ases, formé de l'Hymiskvidha et de la Lokasenna, contenait tous les épisodes du cycle de l'*amrta* sauf deux : l'expédition du dieu déguisé en déesse chez les démons voleurs d'*amrta*, et la scène d'extermination des démons.

Or ce sont précisément ces deux épisodes qui remplissent le très célèbre poème de la *Thrymskvidha*. Il s'agit cette fois d'un vol du marteau de *Thor*, et tout lien étant ainsi rompu, dès les plus anciens témoignages, entre cette légende et le cycle de la bière, on ne s'étonnera pas de voir *Loki*, tout à l'heure ennemi des *Ases*, prendre ici son autre aspect, celui de génie bienfaisant et de compagnon des *Ases*.

Voici d'abord la substance du poème :

Thor, en s'éveillant, constate qu'on lui a dérobé son marteau *Mjölnir*, vol extrêmement grave, puisque, s'il n'est pas promptement réparé, il entraînera la ruine des *Ases* (strophe 17). *Loki*, envoyé en exploration, apprend que c'est le géant *Thrym* qui a volé le marteau, et qu'il ne lâchera sa proie qu'en échange de la belle déesse *Freya*.

Thor et *Loki* vont donc chez *Freya*, la prier de se rendre chez *Thrym*, de l'épouser pour libérer le marteau et sauver les *Ases*. *Freya* s'indignant et soufflant de colère au point d'ébranler toute la salle, on réunit l'assemblée des dieux qui décide de déguiser *Thor* en femme, et de l'envoyer chez *Thrym* à la place de *Freya*. *Loki* l'accompagnera, déguisé en demoiselle de compagnie. On revêt donc *Thor* du « lin de la fiancée », on lui passe le grand collier de *Freya*, on lui met à la ceinture le trousseau de clefs et de grosses pierres sur la poitrine, on relève ses cheveux en chignon — et les deux fausses déesses partent.

Elles arrivent chez *Thrym*, qui les reçoit fort bien ; mais qui s'étonne de l'appétit de *Freya* : elle dévore un bœuf, huit

saumons, et boit trois tonneaux d'hydromel. La suivante explique que *Freya* n'a ni mangé ni bu depuis huit jours, tant elle se hâtait vers le pays des géants... *Thrym*, attendri, se penche, veut embrasser *Freya* sous le lin, mais l'éclat des yeux de *Thor* le fait ressauter à l'autre bout de la salle. La suivante sauve encore la situation en expliquant que, dans sa hâte, *Freya* n'a pas dormi depuis huit nuits. Sur ces entrefaites, entre la vieille sœur du géant, qui vient réclamer à *Freya* les cadeaux d'usage. *Thrym* l'envoie chercher le marteau, lui dit de le poser sur les genoux de la fiancée pour les bénir. Mais à peine *Thor* est-il rentré en possession de son marteau qu'il massacre *Thrym*, sa vieille sœur, et toute la tribu des géants. « C'est ainsi, dit en finissant le poème, que le fils d'*Odhin* reconquit son marteau. »

C'est exactement la donnée de l'expédition de *Vishnu* déguisé, mais amplifiée et agrémentée de vingt détails piquants : les démons ont volé l'*amrta* et réclament en outre à grands cris *Lakshmî*, la déesse belle entre toutes. *Vishnu* revêt « une forme de femme merveilleuse de beauté » (le texte ne dit pas que c'est celle de *Lakshmî*, mais cela va de soi), et accompagné de *Nara* (sans doute lui aussi déguisé) il se rend chez les démons. Aveuglés d'amour — comme *Thrym* qui ne reconnaît *Thor* ni à son appétit ni à l'éclat de ses yeux, — les démons lui offrent l'*amrta* qu'il reporte chez les dieux. Quelques vers plus loin, il rejette son déguisement, massacre les démons à coups de disque, et contribue plus que tout autre dieu à la victoire définitive.

Le Mahâbhârata est ici très sobre : il ne consacre que huit vers à l'équipée de *Vishnu*. Nous verrons plus tard quel très beau parti le Bhâgavata-Purâna a tiré de la matière ; mais, non plus que dans le Mahâbhârata, nous ne trouverons dans le Purâna la moindre note comique ; la scène sera au contraire d'une gravité un peu triste. Nous saisissons donc sur le vif le génie de deux peuples, de deux mythologies, de deux arts : l'un, l'hindou, séduit par le colossal et peu porté au sourire : l'autre, le scandinave, faisant son butin d'un détail pittoresque, et souvent ironique ; tous deux tendant à la fable, mais l'un par l'épopée, et l'autre par la chanson.

Dans la bataille finale, il y a une différence importante entre les deux traditions :

A la fin de la Thrymskvidha, les géants sont massacrés par le marteau du seul *Thor*, par l'exploit d'un dieu unique ; dans le Mahâbhârata, il y a une vraie bataille, une mêlée générale, comme dans Hésiode. Donc, si le résultat est le même, — extermination des démons, — la correspondance des deux thèmes n'est pas rigoureuse. Il semble bien que l'innovation soit du côté germanique.

***

Mais une question préjudicielle se pose : cette donnée de la « fausse fiancée », du « dieu déguisé » était-elle dès l'époque indo-européenne, indépendante du cycle, comme dans l'Edda, ou en faisait-elle partie, comme chez les Hindous ? Qui a innové : les Hindous, en renforçant le cycle d'un thème étranger, ou les Germains en appauvrissant le cycle d'un épisode ?

En toute rigueur, nous ne devrions pas encore répondre. Mais, en dehors même de tout argument d'ancienneté, il y a de fortes présomptions pour que le témoignage hindou représente ici fidèlement la tradition.

Nous connaissons la signification affaiblie de la bière scandinave : un rapt de cette bière n'aurait pas eu pour les *Ases* la même importance que la perte du marteau de *Thor*, perte qui doit, on l'a vu, causer leur ruine à bref délai, et leur remplacement par les géants. Ce schisme de l'épisode de la fausse fiancée s'explique donc bien comme une conséquence nouvelle de l'affaiblissement de l'ambroisie en bière : la bière a cédé sa place, dans un thème légendaire, à un objet divin, plus significatif.

Mais cette substitution, sous sa forme dernière en tous cas, est forcément récente : elle n'a pu se faire qu'à partir du jour où *Thor*, possesseur du Marteau, est devenu le grand favori des légendes norvégiennes. Avant *Thor*, avant le Marteau, le thème de la « fausse fiancée » devait être rattaché à quelque autre objet divin, gage lui aussi ou moyen d'*hégémonie* et de

durée. Lequel ? L'ambroisie, qui, au contraire du Marteau, est une notion ancienne, avait tout ce qu'il fallait pour jouer ce rôle.

***

Admettons donc, à titre d'hypothèse très vraisemblable, que cet épisode, à l'époque indo-européenne comme dans la légende hindoue, se rattachait bien au cycle de l'ambroisie. L'examen de toutes les autres mythologies de la famille nous justifiera bientôt. Nous pouvons maintenant définir ainsi l'ancien cycle :

A. Préparation de l'Ambroisie

1. *Conseil des Dieux.*
   a) Les dieux, ménacés de mort ou de famine, délibèrent : « Comment nous procurer la boisson d'immortalité ? »
   b) Un dieu donne la recette : c'est la mer, convenablement brassée (barattée...) qui la fournira.
2. *Conquête de la Cuve.*
   a) Impuissance des dieux à trouver les instruments nécessaires.
   b) Un dieu va trouver le personnage marin possesseur de la Cuve,
   c) et, après lutte (ou négociation ?) la lui prend.
3. *L'Ambroisie est brassée* (*barattée...*) *dans la Cuve de la Mer.*
   [Incidents divers ?]

B. Le Démon chez les Dieux (Premier rapt.)

1. *Festin des Dieux.*
   a) Les dieux se réunissent autour de l'ambroisie, et boivent.
   b) Un démon se joint à eux et boit une gorgée d'ambroisie,
   c) mais il est reconnu (dénoncé ?) pour démon. (Ou scène de querelle ?)

2. *Supplice du Démon.*
   a) Les dieux supplicient le démon (l'attachent à un rocher ? le pétrifient ?).
   b) [Thème du tremblement de terre, uni au précédent ?]

C. La fausse Fiancée (Deuxième rapt.)

1. *Rapt.*
   a) Un démon a emporté *chez lui* l'ambroisie.
   b) Il est de plus amoureux d'une déesse.
2. *Reprise.*
   a) Un dieu se déguise en déesse et va chez le démon comme fiancée.
   b) Le démon, fou d'amour, donne la coupe de l'ambroisie à la fausse fiancée qui la reporte chez les dieux.
   c) Rejetant son déguisement la fausse fiancée tue le démon.

D. Extermination des Démons

a) Mêlée générale, — ou massacre des démons par un seul dieu ?
b) Les démons précipités sous la mer et sous la terre, — ou massacrés ?

Dans le schéma précédent, j'ai évité de « définir » des personnes divines, ne voulant établir que des thèmes. Les témoignages hindou et germanique, comme d'ailleurs presque tous ceux que nous examinerons par la suite, laissent cependant supposer que c'est un seul et même dieu qui accomplit les divers exploits individuels du cycle (A, 2, *b* et *c*. — B, 2, *a* ? — C, 2 —). Mais nous ne savons rien de plus de ce dieu.

L'ordre adopté pour les deux rapts est l'inverse de ce qu'il est dans le cycle de l'*amrta.* Ce renversement n'a pas seulement pour but de mieux respecter l'unité du cycle de la bière des *Ases* au sens étroit du mot (Hymiskvidha + Lokasenna) : on verra que, de tous les Indo-Européens, seuls les Indo-Iraniens et les Slaves (et peut-être les Koutchéens)

mettent l'épisode de la « fausse fiancée » avant celui du « démon chez les dieux » ; Grecs, Latins, Celtes ont l'ordre inverse, comme dans le schéma. Il est bien évident d'ailleurs que la notion d' « ordre » n'a pas ici de valeur logique, mais seulement une valeur d'exposition, et que, pour le fonds, l'un ou l'autre épisode peut être placé le premier sans altérer l'unité ni la signification du cycle.

***

Consignons, pour finir, les principaux points non résolus par la comparaison des deux premiers témoignages, et que pourra seul éclairer l'examen des autres mythologies de la famille :

1. Y avait-il, dans la légende indo-européenne, collaboration des dieux et des démons pour la fabrication de l'ambroisie ? (A, 3.)
2. Y avait-il lutte (concours ?) entre le personnage marin possesseur de la Cuve et le dieu chargé d'enlever ladite Cuve ? (A, 2, *c*.)
3. La naissance de l'ambroisie s'accompagnait-elle de la naissance d'un certain nombre d'êtres divins (dieux, animaux...) ? (A, 3.)
4. Les tremblements de terre, et les éclipses, trouvaient-ils leur explication dans le cycle ? (B, 2, *b*.)
5. Le cycle se terminait-il par une mêlée générale des dieux et des démons ? (D, *a*.)

Ces questions se résoudront au cours de la deuxième partie, que nous allons aborder, et où nous suivrons l'évolution du cycle chez les divers peuples indo-européens.

DEUXIÈME PARTIE

Le Cycle de l'Ambroisie dans les diverses mythologies indo-européennes

Avant de chercher ce que Grecs et Latins, Celtes et Slaves ont fait du cycle indo-européen de l'Ambroisie, il nous sera utile, pour préciser quelques points de méthode et mesurer le degré de rigueur que comporte une pareille enquête, de voir ce qu'est devenu le cycle dans les deux mythologies qui nous ont servi à le reconstituer : nous sommes partis des plus anciens textes hindous et germaniques concernant le cycle de l'*amrta* et le cycle de la bière des *Ases*. Mais, quoique fixé dans une forme poétique, le contenu légendaire n'a pas cessé d'évoluer. Dans l'Inde notamment, on peut sinon suivre cette lente métamorphose, tout au moins en marquer d'importantes étapes qui s'échelonnent sans doute sur une dizaine de siècles. Le christianisme a trop vite et trop radicalement modifié la pensée religieuse des Scandinaves, et leurs premiers textes sont trop récents pour qu'on puisse espérer trouver chez eux un développement aussi régulier. Mais les légendes que nous avons examinées ont eu le temps de vieillir avant de mourir, et quelques-unes survivent à l'état de conte populaire ou de « volksweise ».

Cette étude, purement historique, nous permettra de vérifier par une expérience nouvelle l'authenticité du cycle de l'ambroisie : *nous constaterons, à suivre l'évolution des mythes dans l'Inde ou en Islande à l'époque historique, que cette évolution prolonge simplement celle que nous avons été amenés à supposer entre le cycle indo-européen et les plus anciennes formes attestées* : là où nous aurons précédemment noté un détail en voie de régression, un thème en danger d'atrophie, nous constaterons cette fois que le détail a disparu, que le thème a cessé d'être compris. — Là où nous aurons noté un relâchement du lien qui unissait tel ou tel thème au cycle, nous constaterons une rupture complète. — Là enfin où nous aurons rencontré, encore timide et discret, un élément nouveau, annexé au cycle pour une raison quelconque — engouement populaire, le plus souvent — nous verrons l'intrus élargir sa

place et parfois concentrer sur lui l'attention et la complaisance des poètes postérieurs.

Cette continuité du développement supposé et du développement constaté expliquera le second, mais aussi confirmera le premier.

CHAPITRE PREMIER

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Hindous

I. Traces du cycle a l'époque védique : Dêva, Asura et Sôma

Pour simplifier l'exposition, nous avons pris jusqu'à présent comme élément hindou de comparaison, le premier texte où le cycle apparaisse dans son entier et soit bien rattaché à l'*amrta* : c'était un texte épique. Mais il n'est pas exact de dire que le cycle n'apparaît point à l'époque védique : il apparaît fragmentairement, en quelques-uns de ses thèmes les plus caractéristiques et rattaché non pas à l'*amrta*, mais à la nouvelle liqueur indo-iranienne, au *sôma*. Il est arrivé là — dans des proportions moindres, puisque le *soma* est toujours une boisson divine — ce que nous avons été conduit à supposer pour le vol du marteau de *Thor* : le jour où, définitivement chez les Scandinaves, passagèrement dans la société védique, l'idée de l'Ambroisie s'est obscurcie, les légendes qui s'y rapportaient sont passées à tel ou tel autre objet plus important pour les dieux ou plus populaire parmi les hommes. Les Grecs, les Latins nous montreront pareillement des thèmes, ou des groupes de thèmes, ou le cycle tout entier, transférés de l'ambroisie à quelque autre nourriture, à quelque autre objet divin.

Les traces védiques que nous allons relever sont plus claires dans les Brâhmanas que dans les Védas proprement dits. Nous avons déjà expliqué, dans l'Introduction, ce fait très général, et nous avons signalé aussi la déformation exégétique, liturgique que subissent toujours, dans les commentaires brâhmaniques, les anciennes légendes qui ont pu s'y glisser : elles ne sont là que pour justifier telle ou telle forme, telle ou telle prescription du sacrifice, et les rédacteurs les inclinent,

de gré ou de force, avec toute la subtilité qu'on peut attendre de prêtres et d'Hindous, à prouver ce qu'elles doivent prouver. On croirait déjà, parfois, lire de ces étranges analyses de Paul Regnaud et de ses disciples, où *Indra*, les *Açvin* etc..., sont des « aspects » du feu, où *rta, bhuvana, namas, manas*, etc..., sont des « noms » de *Sôma* ou de la libation.

Les Brâhmanas rattachent naturellement à la lutte des *Dêva* et des *Asura* les thèmes ambroisiens qu'ils ont conservés sous forme sômique. — On trouvera, dans un article de M. Torgny Segerstedt (*Rev. Hist. Rel.*, 1908, t. LVII, pp. 157-203 et 293-326) une étude de la notion d'*Asura* aux divers moments de la littérature védique ; si la thèse générale de l'auteur est contestable, les nombreux faits qu'il recueille et classe gardent toute leur valeur. D'autre part, l'étude de M. Sylvain Lévi sur *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898) contient au chapitre II (*Le Sacrifice et les Dieux*) de précieuses citations.

1. *Sôma et le sacrifice du sôma dans les luttes des Dêva et des Asura.* — « Deux ordres supérieurs de créatures ont été émis par *Prajâpati* : les *Dêva* et les *Asura*. Le droit d'aînesse est indécis entre les deux groupes ; la primogéniture est assignée tantôt aux uns, tantôt aux autres... Ils ont des droits égaux à l'héritage paternel qu'ils se partagent par moitié. Par malheur, *le sacrifice* est un bien indivisible, et les deux partis le convoitent avec une égale ardeur. Les *Asura* l'emportent en vigueur corporelle, mais le sacrifice est affaire de science, et les *Asura* seront vaincus. » (S. Lévi, *o. c.*, p. 36. V. les renvois aux divers Brâhmanas.)

Le *sacrifice*, en langage sômique, c'est la même chose que le *festin* des dieux en langage amrtique. On sait, et nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie, que le rituel du sacrifice de *sôma* s'adresse expressément, lors d'une de ses trois pressées, « à tous les dieux ». *Le sacrifice est vraiment la nourriture des dieux* (*Çatapathabr.* VIII, 1, 2, 10, etc... V. S. Lévi, *o. c.*, p. 30, n. 1) *leur principe de vie* (*Çatap.* XIV, 3, 2, 1). On conçoit comment le clan politique, ou la caste sacerdotale qui a si considérablement développé le rôle du sacrifice sômique dans la religion des Vêdas et des Brâhmanas,

a pu, tout naturellement, *transposer* au profit de son culte la fête et les thèmes ambroisiens.

La peur de la mort hante les dieux et dirige la plupart de leurs actes : « Les dieux eurent peur de la mort qui est la fin, qui est l'année, qui est *Prajâpati*. Pourvu qu'avec les jours elle n'aille pas conduire notre vie à sa fin ! Ils firent des sacrifices et ils n'obtinrent pas l'immortalité. Ils firent d'autres rites... et ils n'obtinrent pas l'immortalité. » *Prajâpati* enseigna alors aux dieux les rites nécessaires. « Ainsi firent les dieux et ils devinrent immortels. » (*Çat.* X, 4, 3, 3-8. V. dans S. Lévi, *o. c.*, p. 41 et 42, d'autres textes analogues.)

La recherche de l'immortalité met les dieux en conflit avec les *Asura*. « Les *Dêva* et les *Asura*, les uns et les autres, issus de *Prajâpati*, étaient en rivalité ; les uns et les autres ils étaient sans vie personnelle, car ils étaient mortels, et qui n'a pas de vie personnelle est mortel. Entre eux tous, *Agni* seul était immortel ; et c'était de lui, l'immortel, qu'ils vivaient les uns et les autres. Or quiconque d'entre eux était tué, celui-là reprenait vie. Par suite les dieux demeurèrent à la fin les plus chétifs. Ils allèrent adorant, peinant : Ah, si nous pouvions triompher des *Asura* nos rivaux, qui sont mortels ! Ils virent alors cette immortalité, l'établissement rituel du feu. Ils l'établirent entre eux dans leur for intérieur, et quand ils l'eurent établi entre eux, dans leur for intérieur, ils devinrent immortels, ils devinrent invincibles et triomphèrent de leurs rivaux sujets à la défaite et mortels. » (*Çat. II*, 2, 2, 8-14. V. S. Lévi, *o. c.*, p. 42-43.)

Ce récit tourne à la métaphysique, à la scolastique religieuse, comme tant d'autres récits des Brâhmanas. Il a du moins le mérite de montrer que le rôle central de l'*amrta*, même édulcoré, même réduit à une valeur presque purement verbale, n'était pas oublié dans les récits védiques des luttes divines.

Parfois d'ailleurs, la déformation des thèmes s'est faite dans un autre sens : les conflits divins sont devenus des guerres à la manière humaine, et le *sôma* apparaît personnifié, comme chef et roi des *Dêva*. Son rôle reste d'ailleurs essentiel : les *Dêva* ont eu le dessous jusqu'au moment où *Sôma* s'est mis à leur tête. (*Ait. Brâhm.*, I, 3, 14.)

Bref, sous ses deux formes, matière du sacrifice ou dieu du sacrifiee, le *sôma* est l'arme essentielle des *Dêva*. Les scènes de bataille sont multipliées à l'infini dans les pages touffues des Brâhmanas. Peut-on identifier eelles qui dérivent directement du cycle de l'Ambroisie ? Peut-on dégager, entre tant de doublets, les prototypes ? Ce travail n'est sans doute pas impossible. Par exemple, il y a comme un écho anticipé du eri de révolte des démons, tel que le Mâhâbhârata nous l'a fait entendre, dans l'exclamation par laquelle les *Asura* essaient de s'opposer au sacrifiee sômique que célèbrent les *Dêva* : « Vous ne devez pas sacrifier ! Vous ne devez pas accomplir le sacrifice ! » Mais les *Dêvas,* dit le texte, se tournent alors vers *Indra,* — comme plus tard vers *Vishnu,* — en lui disant : « Tu es le plus grand et le plus puissant de nous tous, tiens tête à ces ennemis. » Et *Indra* ehasse les *Asura.* (*Çat.*, IX, 2, 3, 2.)

2. *Collaboration des Dieux et des Démons. Le démon expulsé et châtié.* — Mais c'est dans un rite, dans une des cérémonies préparatoires du sacrifice qu'il faut ehercher une trace préeise *de la collaboration puis de la rupture entre Dêva et Asura et de l'épisode du démon châtié : le sôma doit être apporté aux brahmanes par un homme de la dernière classe, qui est aussitôt expulsé et menacé de coups.* Hillebrandt (*Vedische mythologie,* I, p. 80) voyait déjà dans cette seène la traduction rituelle d'un vers caractéristique du Rig-Véda (I, 108, 6) : « Au sujet du *sôma,* nous lutterons avec les *Asura* (1). » Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie, à propos de la fête ambroisienne.

3. *La Fiancée chez le Démon.* — Enfin l'épisode le plus explicitement conservé est *celui du vol du sôma et de l'expédition de la Fiancée chez le démon voleur.* Lui aussi a pris une signification rituelle et même sociale, puisqu'il recouvre une forme spéeiale de mariage, permise aux seules classes *inférieures,* le mariage *asurien,* eomportant *achat* de la fiancée. Lui aussi enfin a subi une déformation exégétique, qui se

(1) Sur l'équivalence *Çûdra* = *Asura* (*Taitt. Br.* III, 2, 1, 23), v. Segerstedt, *art. cit., fin de la* Ire *partie.*

marque surtout dans le nom artificiel, abstrait, de la Fiancée : *Vâc*, « la Parole ».

L'Aitarêya-Brâhmana (I, 27) raconte comment le démon *Viçvâvasu* — qui est un *Gandharva*, c'est-à-dire d'une race à peine moins hostile aux dieux que celle des *Asura*, et particulièrement désignée pour toutes les aventures libidineuses, — a enlevé et caché *Sôma*. Les *Dêva* et les Sages divins veulent à toutes forces le reconquérir, et, comme les *Gandharva* sont très portés sur les sens, les volés rachètent *Sôma* en livrant au voleur une « femme divine », *Vâc*. (cf. *Oldenberg*, *R. des V.*, 1894, p. 247). Quelle est cette abstraction personnifiée ? La scolastique brâhmanique en fait, avec *Ilâ* et *Bharatî*, une des déités du sacrifice et l'assimile à la védique *Sarasvatî*. Mais il est surtout évident qu'elle joue ici exactement le rôle de la « forme féminine », — dieu déguisé, ou figurine magique créée par la *mâyâ* des dieux — qui, dans la légende indo-européenne, allait séduire le démon et reconquérir l'ambroisie. Nous savons d'ailleurs que l'aventure de *Vâc* finit mal pour les démons hindous : c'est sans doute le sens qu'il faut donner à un passage, jusqu'à présent fort obscur, du Çatapatha-Brâhmana (III, 2, 1, 23) d'après lequel, les dieux « ayant pris la parole *Vâc* aux démons », ceux-ci se sentirent par la même vaincus et s'enfuirent avec des cris inintelligibles...

On ne peut méconnaître, dans cette double histoire, les divers thèmes de l'épisode indo-européen de la Fiancée Fatale, sous une forme qui rappelle de près la Thrymskvidha scandinave. Mais ici déjà, comme plus tard dans l'Amrthamanthanam, on chercherait en vain un élément comique : le conteur hindou raconte gravement, sans songer à sourire, le marché peu honorable qui délivre *Sôma* et sauve les dieux.

Enfin, il est remarquable que beaucoup de ces histoires brâhmaniques *personnifient Sôma*, en font le « *roi Sôma* », chef des *Dêva* ou prisonnier du *Gandharva*. Elles perdent par là leur caractère fabuleux pour devenir de simples contes populaires, pseudo-historiques, comme en connaissent tous les peuples. Ainsi se justifie la remarque par laquelle M. Segerstedt commence l'article que nous avons cité : « Les Brâhmanas ont, malgré leurs spéculations théologiques et liturgiques,

conservé un certain nombre d'éléments mythiques et par là même *plus de représentations populaires* qu'il n'en figure dans les hymnes du sacrifice du Rig-Vêda. »

Cela va nous aider à comprendre comment le cycle de l'*Amrta* a pu se conserver pendant des siècles, dans quelque tribu hindoue, en marge du culte officiel du *sôma*, avant d'apparaître dans toute son ampleur aux beaux jours de la littérature épique.

***

II. Le Cycle dans la littérature épique

C'est avec le Mahâbhârata, nous l'avons vu, que le cycle de l'*Amrta*, jusqu'alors maintenu obscurément par la seule tradition populaire, entre dans la littérature épique. Nous allons examiner maintenant ce qu'il y est devenu, comment il a évolué entre le texte du Mahâbhârata et ceux du Râmâyana et du Bhâgavata-Purâna. De date, même approximative, ces poèmes n'en souffrent guère. A quelques siècles près, on peut situer le premier, le Mahâbhârata (1), aux environs de l'ère chrétienne, et le troisième un millier d'années plus tard, en dépit de la réputation d'antiquité usurpée par les Purânas. Quant au texte du Râmâyana qui nous intéresse, il appartient au premier livre du poème, qui est universellement considéré comme une addition assez récente ; nous en possédons d'ailleurs plusieurs variantes qui ne sont sans doute pas de même époque. En gros, et d'après le contenu plutôt que pour des raisons extérieures, la version du Râmâyana peut être considérée comme intermédiaire entre celle de Mahâbhârata et celle du Bhâgavata-Purâna ; à cet égard, le meilleur élément d'appré-

(1) Sur l'âge respectif du Râmâyana et du Mahâbhârata, voir le résumé des discussions récentes dans *R. Hist. Rel.*, 1902, I (t. XLV) p. 199-200. La conclusion générale semble favorable à l'antériorité du Mahâbhârata.

Pour la date du Râmâyana, v. S. Lévi, *J. As.* 1918, p. 1-163 « *Pour l'histoire du Râmâyana* ». (v. not. p. 149). « Notre Râmâyana, dit M. S. Lévi, composé à une époque encore indéterminée, sort dans ses multiples recensions d'une édition publiée aux environs de l'ère chrétienne. » Mais le premier livre a une situation à part (v. V. Henry, *Les Littératures de l'Inde*, p. 167).

Pour l'âge des Purânas, v. V. Henry, *o, c.*, p. 191.

ciation, nous allons le voir, est le rôle de plus en plus considérable attribué à *Vishnu* dans les trois poèmes.

1. *Le Cycle dans le Mahâbhârata.* — Dans le récit du Mahâbhârata, il n'y a que *Brahma* qui soit nettement supérieur par essence aux *Dêva* ; il l'est certainement aussi à *Çiva*, qui n'apparaît que dans l'épisode du Poison, et qui sauve le monde « sur une parole de *Brahma* » (*Brahmanô vacanât*, çl. 51) ; il l'est enfin à *Vishnu-Nârâyana*, puisque c'est à lui, *Brahma*, que les dieux fatigués demandent secours au milieu du barattement, et que c'est lui qui invite *Vishnu* à rendre aux dieux leur vigueur première (çl. 38-41). *Vishnu se présente partout comme un dieu, plus intelligent, plus résistant, plus vigoureux que les autres, le premier des dieux à bien des égards et le plus près de Brahma, mais non essentiellement distinct d'Indra, d'Agni, etc...* Le poète l'appelle « *dêva Nârâyana* » (çl. 7, 214, etc.), ce qui le range dans une catégorie d'êtres surhumains bien définie. De même sa toute puissance, son activité ont des limites : quelque immense que soit la part qu'il prend au barattement, il a un poste, une mission définie : c'est lui qui se tient à la tête du serpent-câble, pour la projeter sans cesse en avant (çl. 24) ; bref, son action reste toujours « individuelle » et « localisée » ; *il n'a rien encore de « l'âme du monde ».*

Ceci est tellement vrai qu'auprès de lui *Indra*, le grand dieu védique, garde dans le travail et dans la lutte un rôle fort important : c'est lui qui assujettit la montagne sur le dos du dieu Tortue ; c'est lui qui éteint l'incendie du mont *Mandara*. Enfin, à l'issue de la bataille, c'est lui, *Indra*, « le vainqueur de *Bala* » qui confie à *Vishnu* la garde de l'*amrta* (çl. 21, 34 et 88). Il retrouve là toute ses prérogatives de roi des *Dêva*, et sans doute est-ce là la trace du rôle essentiel qu'il jouait dans le cycle avant l'ascension de *Vishnu* au premier rang.

Voilà qui caractérise déjà le texte de Mahâbhârata. Il y a autre chose. Le récit est certes fantastique, et nous nous sommes plu à y dénoncer les ébats de l'imagination hindoue. Mais, à regarder de près, *il y règne en plusieurs points une grande simplicité* que nous ne retrouverons pas dans les textes suivants : par exemple, l'océan qu'il s'agit de baratter, c'est

bien l'océan ordinaire, « réservoir des eaux », appartenant au « Maître des Eaux » (*nidhir ambhasâm*, çl. 22 — *apâm Patih*, çl. 19) ; ce n'est que lors du barattement que l'eau, par une première transformation, devient lait (çl. 37) : il n'est pas encore question de la « Mer de lait ».

De même la Tortue sous-marine qui soutient le Mandara pendant le barattement est un dieu-Tortue bien individualisé, autonome, qui existait avant et continue sans doute à exister après l'opération. Nous avons vu dans l'expédition des dieux auprès de cette Tortue un doublet purement hindou de l'expédition auprès du « Maître des Eaux », doublet nécessité par l'idée nouvelle du « barattement », du « bâton de baratte » qui a besoin d'un support, alors que le « brassage » indo-européen ne demandait qu'une cuve (çl. 18 à 20). En tous cas, la Tortue, dans le récit du Mahâbhârata est un être de même nature, et d'aussi mince importance, que le « Maître des Eaux », le « dieu Océan ». Nous verrons quelles métamorphoses cette Tortue, plus tard, eut l'heur de subir.

Enfin, la *Mâyâ* que vêt *Vishnu* pour reprendre aux démons l'*amrta*, doit s'interpréter au sens le plus matériel : c'est une « apparence », une « forme » de femme merveilleuse, comme, dans le thème indo-européen, c'était la figure et le vêtement de la déesse réclamée par les démons. Mais le mot « *Mâyâ* » est là. Il est impossible que, chez quelque poète postérieur, tout ce que ce mot enferme de philosophie, ou de superstition à prétention philosophique, ne s'extériorise pas.

Voilà ce que j'entendais par « simplicité » de ce récit : *La mer y est bien la mer ; le dieu Tortue n'en cache pas un autre ; la Mâyâ de Vishnu est un simple déguisement.* Dernière remarque : dans l'épisode de la mêlée des dieux et des démons, la description des combattants, de leurs armes, de leurs exploits est encore toute merveilleuse. Les montagnes des *Dânava*, les flèches de *Nara* et le disque de *Nârâyana*, les immenses cadavres des *Asura*, la lutte aux abords des « chemins du ciel », il n'y a dans tout cela qu'un minimum d'anthropomorphisme. Jamais, en tout cas (non plus qu'Hésiode en pareille occasion), le poète n'oublie la forme ni la puissance surhumaine de ses héros. Plus tard, — c'est un trait commun

à l'évolution du cycle chez tous les peuples indo-européens et nous l'avons déjà noté à propos des batailles sômiques dans les Brâhmanas — nous verrons dégénérer la mêlée fabuleuse en un banal combat terrestre.

***

2. *Le Cycle dans le Râmâyana.* — Le Râmâyana ne fournit qu'un témoignage très sommaire. Au premier livre, répondant aux questions de *Râma*, *Viçvâmitra*, « le taureau des ascètes » raconte les grands événements de la jeunesse du monde, entre autres le barattement de la « Mer de Lait ». (Liv. I, ch. XLV, çl. 12-45. Cité dans la traduction d'Alfred Roussel, Paris, 1903.)

Le rôle de *Vishnu*, qui paraît sous les noms de *Hari* (« jaune », c.-à-d. « le Soleil »), de *Kêçava* (« le Chevelu ») y est *à la fois plus restreint et plus puissant* : il n'intervient pas dans la délibération des dieux, ni même au début de l'opération. Il n'entre en scène que lorsque les dieux sont menacés de mort par le poison *Hâlâhala*, et qu'ils demandent secours à *Çiva* (çl. 22-24) puis lorsque la montagne-pilon s'est enfoncée dans l'océan (çl. 29), accident nouveau sur lequel nous reviendrons tout à l'heure. Mais alors, non content d'aider les dieux, il se multiplie ou tout au moins se dédouble : il s'incarne dans la tortue qui soutient le *Mandara*, et *en même temps* « lui, *l'âme des mondes*, *Kêçava*, saisissant de sa main le sommet du mont, lui, *le suprême Purusha*, se plaçant au milieu des dieux, baratte la mer de lait » (çl. 30-31). « L'âme des mondes », « le suprême *Purusha* », voilà qui souligne par un vocabulaire philosophique la promotion de *Vishnu* au rang de *sur-dieu*. Il a beau être appelé, de même d'ailleurs que *Çiva*, « le meilleur des *Sura* » (çl. 24 pour *Çiva* ; çl. 25 pour *Vishnu*), il se sépare nettement d'eux : quand il les a aidés, « il disparaît » (çl. 25), rejoignant sans doute *Brahma* dont il n'est pas question dans le texte. Quand les *Sura* s'adressent à lui, ils lui disent : « Tu es la voie de tous les êtres, spécialement des habitants du ciel. Secours-nous, ô toi qui es puissant ! » (çl. 28-29.) D'*Indra*, aucune mention n'est faite sauf au dernier çl. 45, où il est dit qu'après la destruction des fils de *Diti*, *Purandara*, « le Briseur

de villes », c.-à-d. *Indra*, s'empare de la souveraineté ». Cela tient peut-être à la forme sommaire et forcément incomplète du récit. Mais cette absence rehausse l'élévation de *Vishnu*, si l'on songe à ce qu'était encore le rapport des deux divinités dans le texte du Mahâbhârata.

Pour donner une idée de cette sécheresse du récit, j'en cite le début : « Autrefois, durant le *krtayuga* (premier âge du monde), les puissants fils de *Diti* et d'*Aditi* (vivaient en) fortunés héros, vaillants, très vertueux. Une pensée, ô tigre des hommes, vint à ces (héros) magnanimes : comment deviendrons-nous immortels, exempts de la vieillesse et des maladies ? Tandis qu'ils réfléchissaient à cela, l'idée s'offrit à ces sages : en barattant la mer de lait, nous obtiendrons le *Rasa* (c.-à-d. la liqueur). Ils résolurent ce barattement. Alors ils se firent une corde de *Vâsuki*, un pilon du *Mandara* et ils barattèrent, pleins d'une vigueur sans mesure. » (Çl. 15-18.) Le Mahâbhârata avait consacré cinquante vers, dont fort peu de « remplissage », à dire la même chose. Parmi les épisodes ici négligés, les plus importants sont : le déracinement du mont *Mandara*, d'invention sans doute hindoue ; l'expédition chez le « Maître des Eaux » pour lui demander de prêter l'océan, thème que nous savons être indo-européen ; enfin l'expédition parallèle chez le dieu Tortue pour lui demander de soutenir le mont, — thème où nous avons vu un doublet purement hindou du précédent. En réalité, seuls les deux premiers épisodes ont disparu dans le Râmâyana. Le troisième, ce doublet encore timidement juxtaposé à l'original dans le Mahâbhârata, a été ici déplacé, amplifié et introduit autrement dans le récit : *Pendant que* les dieux barattent, la montagne-pilon s'enfonce et tombe dans le gouffre. *Vishnu*, supplié par les dieux, prend alors la forme d'une tortue, place la montagne sur son dos et se couche dans la Mer (çl. 29-30). *La Tortue perd son individualité ; ce n'est plus un dieu, voisin et compère du « Maître des Eaux » : c'est un des avatars de Vishnu, et l'un des plus célèbres.* Il est intéressant de le voir ici naître sous nos yeux : dédoublement, d'abord, d'un thème indo-européen ; puis déplacement du doublet ainsi produit à l'intérieur du cycle, et remplacement, dans ce doublet, d'une vieille divinité auto-

nome par un avatar de *Vishnu. La version du Râmâyana, logiquement comme chronologiquement, est donc bien postérieure à celle du Mahâbhârata.*

Plus d'un détail — ceux dont précisément nous notions la « simplicité » dans le Mahâbhârata — confirme cette conclusion :

Sous l'influence sans doute de l'idée de « barattement », de « jarre », l'océan est devenu la « Mer de Lait ». Mais (çl. 33), un souci étymologique fait reparaître les eaux primitives, au moment de la naissance des « *Apsaras* » (*Apsaras*, cf. *apas* : « les eaux »). Ce souci étymologique préside d'ailleurs à la naissance de tous les êtres qui, dès le Mahâbhârata, sortent du barattement de la mer : les *Apsaras*, dit le poète, ne pouvant appartenir en propre à nul *Dêva* ou *Dânava*, sont dites pour cela *Sâdhâranâs*, c.-à-d. « Communes » (çl. 35). *Vârunî*, fille de *Varuna*, à peine née se met en quête d'un époux ; les fils de *Diti* (les démons) ne la possèdent point, mais bien les fils d'*Aditi* (les dieux) : d'où les noms de *Asura* et de *Sura*, *Surâ* étant un autre nom de *Vârunî*, (çl. 36 à 38).

Par un singulier caprice, *Dhanvantari* naît un des premiers, tenant un bâton et un vase ; mais l'ambroisie qui devrait être dans le vase n'apparaît qu'en dernier lieu, après le cheval *Uccaihçravas* et le joyau *Kaustubha* (çl. 32 et 39) ; il ne faut d'ailleurs rien chercher à conclure, la poésie hindoue s'accommodant fort bien de pareilles incohérences. Enfin *Lakshmî*, qui joue un si grand rôle dans le récit du Mahâbhârata, n'est pas même signalée ici.

L'absence de *Lakshmî* explique en partie l'évolution de l'épisode de « *Vishnu* déguisé en déesse ». La notion de *Mâyâ* a fait le reste. Voici comment le Râmâyana s'exprime : « Quand l'extermination fut complète (à vrai dire, nous ne sommes qu'au début de la lutte), *Vishnu*, doué d'une grande puissance, se saisit vite de l'*amrta* en s'aidant de sa *Mâyâ* troublante » (çl. 42). *Ici, il ne s'agit plus d'un déguisement; le dieu se sert de sa « Mâyâ » au sens magique du mot ; c'est une espèce d'arme spirituelle, qui tient de la fascination et de la suggestion.* L'évolution était prévue.

Toute la fin est aussi sommaire que le commencement : la

mêlée est racontée en quelques çlôkas (çl. 41, 43, 44), et l'épisode de *Râhu* est passé sous silence. Il n'en faut rien conclure quant à l'évolution du cycle, étant donné d'abord le caractère de « résumé » qui marque tout le passage ; ensuite, parce que nous retrouverons dans le Bhâgavata-Purâna, amplifiés et embellis, les épisodes qui sont ici sacrifiés.

Ce texte marque donc une avance sur le Mahâbhârata par le rôle plus nettement « supradivin » qu'y joue Vishnu, par l'évolution de l'épisode de Vishnu déguisé. Il a oublié définitivement l'épisode de l'expédition chez le dieu marin possesseur de la Cuve, déjà très réduit dans le Mahâbhârata et que nous ne retrouverons plus dans la littérature postérieure. Il garde, en commun avec le récit du Mahâbhârata, un caractère que nous n'avons pas encore signalé : *il n'est qu'une narration mythologique, sans nulle préoccupation morale. Vishnu aide les dieux de sa puissance, et non de ses préceptes. Les dieux triomphent par leur force, et non en récompense de leurs vertus.* C'est au contraire ce souci de moralisation qui est, avec le rôle démesurément accru de *Vishnu*, le caractère le plus saillant du récit purânique.

***

Avant de passer au Bhâgavata-Purâna, il nous faut signaler une variante du texte du Ramâyana qui vient d'être étudié. C'est celle que Fauche et Corresio ont suivie dans leurs traductions française et italienne. Les çlôkas 15-18 de notre texte, qui comprennent la délibération des dieux et le barattement, y sont développés, « délayés » sans que le sens ni le mythe y gagnent rien. En revanche, les çlôkas 18-31, qui racontent l'histoire de la Tortue et celle du Poison ont disparu. Les çlôkas 33-39, contenant le récit des diverses « naissances » et leurs commentaires étymologiques (*Apsaras, Sura et Asura*) reparaissent tels quels, suivis du çl. 32, où paraît le dieu *Dhanvantari* : on se rappelle l'anomalie par laquelle, dans le texte précédent, les naissances de *Dhanvantari* et de l'*amrta* encadraient, l'une au début, l'autre à la fin, toutes les autres naissances. Ici, l'anomalie est moins frappante ; il n'en reste

pas moins vrai que « le roi des médecins » sort de l'océan *après l'amrta.*

Ensuite, l'épisode du Poison, négligé précédemment, reparaît sous une forme curieuse : « Après (*Dhanvantari*) émergea des eaux barattées le poison destructeur des mondes, et qui, lumineux comme le soleil flamboyant, fut avalé par tous les serpents. » Enfin, avec les çlôkas 40, 44, 45 qui se trouvent conservés, nous assistons à la bataille des dieux et des démons, d'où n'a disparu que l'épisode de *Vishnu* et de sa *Mâyâ.*

Chose curieuse, *Vishnu* et *Çiva* sont éliminés. Il n'en faudrait pas conclure que ce texte représente un état relativement plus ancien de la légende. Il contient des jeux de mots étymologiques qui prouvent au contraire une date récente et il appartient à une division du Râmâyana que nous savons ajoutée tardivement au gros du poème. Sans doute ne faut-il voir là qu'un souci plus marqué encore de réduire ; *ce n'est plus un résumé, c'est un schéma* : l'absence de tel ou tel épisode ne prouve pas qu'à l'époque de la rédaction cet épisode avait disparu de la tradition. De cette variante, en somme, il n'y a qu'un point à retenir : la forme nouvelle, prise par *le thème du Poison* sur lequel nous reviendrons tout à l'heure.

***

3. *Le Cycle dans le Bhâgavata-Purâna.* — Le cycle de l'*amrta* occupe six chapitres du Bhâgavata-Purâna (livre VIII, ch. VI-XI, cité ici d'après l'édition et la traduction de Burnouf, t. III, Paris, 1847). Il y a pris, par dilatation ou multiplication des épisodes, un développement considérable, et témoigne d'une pensée religieuse très évoluée.

Vishnu y est le dieu véritable, qui a sa « marche indépendante » (VI, 26), auprès duquel les *Sura* ne sont que les rivaux, les égaux naturels des *Asura.* Aussi sert-il, dans la scène du « déguisement », d'arbitre agréé *par les deux parties* ; dans la lutte, il n'intervient que pour interdire ou neutraliser l'emploi d'armes illicites, magiques ou autres (X, 51-52). Sans doute, il favorise les *Sura* ; au début, il va jusqu'à leur conseiller de

faire faire aux *Asura* un marché de dupes ; mais les avis mêmes qu'il leur donne, les mettant en garde contre l'envie, la concupiscence, etc..., permettent de mesurer la distance qu'il y a entre eux et lui.

Mais la conception de ce dieu suprême est beaucoup plus profonde : c'est celle qui anime tout le poème, et qui en fait, aux yeux du croyant hindou ou du philosophe occidental, le très grand prix. *Vishnu est vraiment l'âme du monde ; il n'agit plus seulement de l'extérieur, comme un individu seulement plus puissant que les autres ; il est la vie intime de l'univers, il le meut du dedans, et par tous ses points à la fois.* Ainsi, pendant le barattement, il ne se contente pas de se « dédoubler », comme dans la version encore timide du Râmâyana : après avoir pris la forme d'une tortue (VII, 8) on le voit, « pour exciter leur force et leur vigueur, se mêler aux *Asura* sous une forme d'*Asura*, aux troupes des *Dêva* sous une forme de *Dêva*, et pénétrer le chef des serpents sous une forme invisible » (VII, 11). Un peu plus loin, « *il pénètre toutes choses, les dieux mêmes, la montagne et la corde...* » (13). Quand enfin l'*amrta* paraît dans l'urne de *Dhanvantari*, le poète a soin de nous dire que ce personnage « doit son existence à une portion détachée d'une partie de la substance du bienheureux *Vishnu* » (VIII, 34).

Cette notion d'immanence commande celle d'unité. Tout le Bhâgavata-Purâna est plein de cette idée, en effet, *qu'il n'y a qu'un dieu dont Brahma, Vishnu. et Çiva sont les manifestations.* Notre texte l'exprime avec netteté. Dans l'hymne suppliant que les *Dêva* adressent à *Çiva*, « *Mahâdêva* », lors de l'apparition du poison, ils lui disent : « Quand, à l'aide de ton énergie que constituent les qualités, tu donnes lieu à la création, à la conservation et à la destruction de cet univers, alors, Etre éclairé et immense, tu prends les noms distincts de *Brahma*, de *Vishnu* et de *Çiva*. Tu es le suprême et mystérieux *Brahma*, tu es la cause et l'effet », etc... (VII, 23-24) : Çiva n'est donc qu'une autre figure de *Vishnu*, auquel se trouve ainsi rapporté l'épisode du Poison, comme tant d'autres.

Par une évolution inverse, *les dieux ordinaires, les Dêva,*

se sont tout à fait humanisés. Indra est représenté comme un roi, qui conclut alliance avec un chef voisin, *Bala* (VI, 27-32) : on aurait peine à reconnaître en ces deux diplomates les combattants fabuleux du Rig-Vêda. Cette humanisation est surtout sensible au cours de la lutte, où les seules armes surnaturelles des dieux ou des démons sont des artifices magiques ; tout le reste ressemble à une page de roman historique. On voit les combattants rangés en deux armées, avec tambours, timbales, chevaux et chars. Les chefs se livrent des combats singuliers à peine plus merveilleux que ceux des *Pândava* et des *Kaurava* (X et XI)...

En somme, Vishnu est à côté des dieux ce que, dans un récit épique ordinaire, les dieux sont à côté des hommes : conseillers, inspirateurs, auxiliaires. Ainsi s'expliquent ces échanges de *prières* et de *sermons* qui occupent tous les interstices du poème, et quelquefois les dilatent à l'excès : au début (VI, 1-16) tous les dieux se prosternent devant *Vishnu*, et *Brahma* lui adresse un hymne d'adoration. *Bhagavat* répond en leur conseillant de faire alliance avec les démons et ajoute : « Sachez, ô dieux, approuver vous-mêmes ce que désireront les *Asura* ; les affaires ne réussissent pas aussi bien par la violence que par la douceur... Que les objets (qui naîtront de l'océan) n'excitent jamais en vous ni cupidité, ni colère, ni désir. » (VI, 24-25.) *Mais la « morale » est le plus souvent si bien fondue avec le récit, que certains épisodes qui jusqu'ici nous sont apparus comme de vrais récits épiques se suffisant à eux-mêmes, ne semblent plus ici rapportés que comme illustration d'un précepte ou d'une loi morale : Çiva* avale-t-il le poison ? « C'est que d'ordinaire les gens vertueux souffrent de la douleur des autres ; ils savent que c'est là le premier des cultes que l'on puisse rendre à *Purusha*, l'âme de l'univers. » (VII, 44.) Les *Sura* obtiennent-ils l'ambroisie, refusée au contraire à leurs rivaux ? « C'est qu'ils avaient cherché un refuge sous la poussière des pieds du dieu : tout ce que l'homme fait pour lui-même et pour ses enfants à l'aide de sa vie, de sa fortune, de son activité, de son cœur et de ses paroles, est sans résultat, parce que tout cela est fait en vue de la distinction : mais les mêmes choses sont utiles, accomplies dans cette vue que Dieu

est en toutes choses ; c'est comme l'arrosement qui, donné à la racine, profite à l'arbre tout entier. » (IX, 28-29.) Le Mahâbhârata, ni le Râmâyana ne faisaient attendre une interprétation aussi édifiante.

Le détail du cycle est assez bien conservé. Tout au plus convient-il de signaler *une multiplication des épisodes, toujours produite par d'évidents dédoublements* : nous avons déjà vu dans le Râmâyana un épisode du « mont effondré dans la mer », que *Vishnu* soutient, incarné en tortue. Le Purâna conserve l'épisode (VII, 6-8), mais lui juxtapose un doublet : pendant que les dieux transportent le *Mandara* vers la mer, la montagne échappe à leurs doigts fatigués et tombe... *Vishnu* apparaît, charge le fardeau sur sa monture ailée, *Garuda*, et fait plonger tout l'équipage au fond de la mer (VI, 34-39).

De même les déesses qui naissent de l'océan baratté sont plus nombreuses. Il y a *Çrî-Lakshmî*, qui élit *Vishnu* pour époux, et *Vârunî* « dont les *Asura* s'emparent avec l'assentiment de *Vishnu* » (VIII, 30), alors que le Râmâyana affirmait que ni les *Sura* ni les *Asura* ne peuvent la posséder en propre... Dédoublements qui n'ont d'autre intérêt que de nous montrer, à toutes les phases de l'évolution du cycle, le même procédé de rajeunissement.

Ici, comme dans le Mahâbhârata, *l'océan est bien l'océan, le réservoir des eaux*, bien qu'appelé parfois la mer de lait (*kshîrôdadhi*). L'épisode de *Râhu* a conservé son allure, et sa signification mythique (éclipses). On a vu plus haut l'apparence qu'a revêtue ici la mêlée des dieux et des démons. Il nous reste à regarder de près l'épisode de *Vishnu* revêtu de sa *mâyâ*, qui est, par ailleurs, d'une haute valeur littéraire. Le voici, à peu près intégralement, dans la traduction de Burnouf :

« Au moment où les *Asura* emportaient le vase de l'*amrta*, les *Dêva* découragés cherchèrent un refuge auprès de *Hari* (= *Vishnu*). En voyant leur détresse, *Bhagavat* qui satisfait les désirs de ses serviteurs : « Ne vous désolez pas, dit-il, je vous assurerai le succès en semant à l'aide de l'Illusion dont je dispose, la discorde parmi eux. » Aussitôt leur ardeur passionnée pour l'*amrta* fit naître entre eux la discorde :

« C'est moi le premier, moi le premier ! s'écriaient-ils, ce n'est pas toi, ce n'est pas toi ! » — « Les *Dêva* ont le droit d'en recevoir leur part, puisqu'ils ont pris une part égale au travail ; c'est ici, comme pour le sacrifice, une règle constante ! » Tels étaient les discours par lesquels les plus faibles d'entre les *Daitya*, cédant à la jalousie, s'efforçaient d'arrêter les plus forts qui s'étaient emparés du vase. En ce moment *Vishnu*, ce dieu puissant auquel aucune ressource n'est inconnue, revêtit une forme de femme merveilleuse au-dessus de toute description : son teint avait la couleur foncée d'un beau lotus bleu ; tous ses membres étaient parfaits, ses oreilles égales et ornées d'anneaux, ses joues belles et son nez saillant ; son ventre s'effaçait sous le poids de ses seins, auxquels la jeunesse dans sa fleur venait de donner leur perfection ; ses regards erraient troublés au bourdonnement des abeilles attirées par le parfum qui s'échappait de sa bouche ; la masse de sa chevelure soutenait une guirlande de jasmin en fleurs; des parures couvraient son beau col et sa gorge, et des bracelets ornaient ses beaux bras ; une ceinture brillante rehaussait la beauté de ses larges hanches, qu'enveloppait un vêtement pur ; des anneaux résonnaient agréablement à ses pieds quand elle marchait ; ses regards, qui s'échappaient parmi les gracieux mouvements de ses sourcils qu'animait un sourire pudique, ne cessaient d'allumer le feu de l'amour dans le cœur des chefs des *Daitya*. » (VIII, 36-46.) Les *Asura* qui se querellaient aperçoivent la Femme, ils lui font une longue supplication : « Apporte-nous le bonheur... Distribue-nous l'*amrta* également, de manière qu'il n'y ait plus de querelle. » Ainsi invité par les *Daitya*, *Hari* qui s'était déguisé sous la figure de cette femme leur dit en souriant et en leur lançant de côté de gracieux regards :

« Comment, ô fils de *Kaçyapa*, vous attardez-vous à moi qui suis une femme de plaisir ? Le sage ne donne jamais sa confiance à celles qui ne pensent qu'à l'amour. On la dit peu durable, ô ennemis des *Sura*, l'amitié des chats et des femmes voluptueuses qui, n'écoutant que leur passion, cherchent toujours un nouvel amant. » Les *Asura*, encouragés par les agaceries de cette femme, perdirent leur sang-froid et lui

abandonnèrent le vase qui contenait l'*amrta*. Alors, ayant pris le vase, *Hari* leur dit avec une voix qu'embellissait un léger sourire : « Si vous agréez tout ce que je ferai, que ce soit bien ou mal, je consens à vous distribuer ce nectar. » Les chefs des *Asura* entendant ce langage et en ignorant toute la portée, acceptèrent... Les *Sura* et les *Asura* allèrent se parer « dans la salle parfumée d'encens... Pensant que donner l'*amrta* aux *Asura*, ces êtres naturellement cruels, n'était pas plus raisonnable que de le donner à des serpents, *Acyuta* (= *Vishnu*) ne le leur distribua pas... Il fit ranger dieux et démons... Pendant que, le vase en main, il égarait les *Asura* par de trompeuses avances, il fit boire aux dieux qui étaient éloignés le nectar qui enlève la vieillesse et la mort. Fidèles à la convention qu'ils avaient faite, les *Asura* épris de la déesse gardèrent le silence, pour ne pas encourir le blâme de quereller une femme. Séduits par leur excessif attachement à cette femme, tremblant de perdre sa bienveillance et enchaînés par les marques de respect qu'elle leur donnait, ils ne prononcèrent pas une seule parole de reproche. » (IX, 1-23.)

Voilà un texte qui, dans un tout autre genre, ne fait pas un pendant indigne à la scandinave Thrymskvidha. L'élément comique de cet épisode, qui avait disparu dès le Mahâbhârata, dès les Brâhmanas, ne reparaît point : l'ironie n'est pas dans le goût des épopées de l'Inde. Mais l'exploitation artistique de la donnée primitive n'en est ici que plus originale. Nous ne retrouverons chez aucun autre peuple de la famille cette nuance grave, un peu mélancolique, dans un conte par nature divertissant. Quant à l'évolution du mythe, une seule chose nous intéresse ici : un nouveau dédoublement de l'épisode. *La Mâyâ de Vishnu, au début, est bien ce que les Hindous d'alors entendaient par mâyâ, ce pouvoir mi-spirituel mi-magique que nous avons déjà rencontré dans la version du Râmâyana. Mais l'épisode rebondit, pour ainsi dire, et après avoir éveillé par cette mâyâ une vraie « crise sociale » parmi les démons, Vishnu revêt une autre mâyâ, qu'il faut prendre au sens le plus matériel, une « apparence » féminine, exactement comme il le faisait dans le Mahâbhârata* : le récit du Purâna synthétise en ce point, les récits antérieurs.

***

L'épisode du Poison. — Avant de clore ce chapitre, nous devons préciser les diverses formes du curieux épisode du Poison, que nous avons jusqu'à présent réservé.

a) *Dans le Mahâbhârata*, le poison naît presque aussitôt après l'*amrta* « par suite d'un barattement excessif de l'océan ». Les mondes perdent connaissance. *Brahma* s'adresse à *Çiva*, qui absorbe le poison.

b) *Dans le premier texte étudié du Râmâyana*, c'est avant l'apparition de l'*amrta*, au bout des mille premières années de barattement, que le poison sort ; et il ne sort plus de l'océan, mais des bouches du serpent *Vâsuki*. Les dieux vont supplier *Çiva* ; *Vishnu* appuie leur demande d'un argument de préséance : « Tu es le premier des dieux, dit-il à peu près à *Çiva* ; c'est donc à toi que revient le premier produit du travail divin. » Et *Çiva* s'exécute.

c) *Dans le second texte du Râmâyana*, il n'y a plus ni *Vishnu*, ni *Çiva*. Le poison sort de l'océan, et ce sont *les serpents* qui l'avalent. De plus, l'épisode retrouve la place finale qu'il occupait dans le Mahâbhârata.

d) *Dans le Bhâgavata-Purâna*, au contraire, le poison *Hâlâhala* est le premier produit du barattement. Les créatures supplient *Çiva* de les sauver ; *Çiva*, pour « satisfaire *Hari* (= *Vishnu*) » et « pour faire le bien des créatures », avale le poison. Pendant qu'il boit, « les scorpions, les serpents, les plantes vénéneuses et les autres créatures malfaisantes s'emparent de ce qui tombe de sa main ».

Il semble bien qu'il y ait là un élément ancien du cycle hindou. Nous trouverons bientôt la preuve qu'il existait déjà à l'époque indo-iranienne.

***

Telle est l'évolution du cycle de l'*Amrta*. Il faut y joindre, pour en marquer le développement, une narration du Vishnupurâna (trad. Wilson, p. 75, *sq.*), qui rapppelle de près celle du Mahâbhârata. Seulement, avant le barattement, *Dêva* et *Asura* jettent dans la mer de lait diverses espèces

de plantes magiques, puis parmi les objets merveilleux produits avee l'*amrta* par les eaux barattées, figurent la vache *Surabhi*, l'arbre céleste *Parijâta*. Wilson signale en note les versions d'autres Purânas, dans lesquels le nombre d'objets produits est porté jusqu'à quatorze.

***

4. *Conclusions.* — En résumé, ce qui a changé de siècle en siècle, entraînant ou facilitant maint changement de détail, c'est surtout la conception des dieux, en particulierde *Vishnu.*

Ces changements de détail prolongent d'ailleurs ceux qui s'étaient produits à l'époque préhistorique : les thèmes en voie de régression — « la Conquête des outils » — ont disparu dès le Râmâyana. Le thème de la Tortue, issu du précédent, et se présentant encore comme la conquête d'un « outil » dans le Mahâbhârata, a pris le développement indépendant que l'on sait. D'autre part le thème de *Vishnu* déguisé a suivi l'évolution de l'idée de Mâyâ.

Presque tous les épisodes nouveaux, à n'importe quelle époque de l'évolution, sont nés du dédoublement d'épisodes existants.

Mais ce qu'il faut surtout remarquer c'est, sous ces changements de détail, la constance du cycle, qui conserve, dans les derniers comme dans les premiers textes épiques tous les épisodes essentiels, avec leur enchaînement ancien ; c'est surtout la fidélité avec laquelle la notion d'*amrta* se conserve jusqu'au bout : à l'époque où a pu se composer le Bhâgavata-Purâna, aucun peuple de la famille n'avait plus de souvenirs aussi précis, et depuis des siècles plus d'un avait déjà appauvri ou transmué la boisson divine.

Le témoignage de l'épopée hindoue, tout postérieur qu'il est aux Védas, nous a donc été d'un secours que rien ne pouvait remplacer.

CHAPITRE II

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Germains

On ne peut naturellement fixer que des dates approximatives pour les trois poèmes que nous avons étudiés : la Thrymskvidha est une des plus anciennes parties de l'Edda et remonte sans doute à la fin du IXe siècle (Golther, *Handbuch d. Germ. Myth.*, p. 266). L'Hymiskvidha, dont bien des traits révèlent une facture récente, est vraisemblablement de la fin du Xe (Golther, *o. c.*, p. 272). La Lokasenna paraît occuper une situation intermédiaire (Golther, *o. c.*, p. 233 ; cf. Ranisch, *Eddalieder* dans la *S. Gœschen*, p. 18). Dans l'ensemble de la littérature scandinave, ces trois textes nous reportent donc assez haut ; d'autre part le rôle nul (Hym.) ou effacé (Lok. ; Thrymskv.) qu'y joue *Odhin*, le rôle important que le premier prête au contraire à *Tyr* confirment cette impression d'ancienneté (Herrmann, *Nordische Mythol.*, p. 379).

Mais, anciennes dans le cercle des témoignages germaniques, ces dates sont fort basses si on les compare à ce que nous venons de trouver dans l'Inde. Seul le Bhâgavata-Purâna nous offrait quelque chose d'analogue. Encore avait-il derrière lui une longue tradition poétique grâce à laquelle nous avons pu y retrouver le cycle presque intact, plutôt enrichi qu'appauvri.

Aucune défense de ce genre ne garantissait le cycle chez les Scandinaves. Et c'est une chose digne d'attention que, au IXe ou au Xe siècles, il ne nous apparaisse pas plus disloqué : seul l'épisode du dieu déguisé en déesse s'en est détaché (Thrymskvidha) ; mais le lien des autres épisodes, leur ordre de succession est encore assez clair pour que nous ayons pu grouper sans artifice l'Hymiskvidha et la Lokasenna en un véritable « Cycle de la Bière » : cent ou deux cents ans plus tard, le cycle s'est complètement brisé, nous allons le voir, et si chaque épisode garde pendant quelques siècles, et parfois

jusqu'à l'époque moderne, une certaine vitalité, la bière qui en était le centre commun, a été éliminée, comme elle l'avait été de la Thrymskvidha. C'est une faveur précieuse des dieux de nous avoir au moins sauvé la dernière manifestation d'ensemble du cycle.

La parenté ancienne des épisodes d'*Hymir* et de *Loki*, si par malheur elle n'était plus attestée littérairement, ressortirait d'un curieux témoignage archéologique : on connaît les bas-reliefs qui ornent « la croix de Gosforth », dans le Cumberland, et qui remontent au IXe siècle. La croix même en porte trois : *Vidhar*, combattant contre le loup *Fenrir ;* le loup enchaîné ; le supplice de *Loki*. Une pierre voisine de l'église de Gosforth en porte un quatrième : *Thor* et *Hymir* en expédition de pêche (Herrmann, *Nord. Myth.*, pp. 28, 381 et 412). Les deux premiers épisodes sont généralement considérés comme d'origine chrétienne, et leur présence sur la croix n'est pas étonnante. Les deux autres sont nettement d'origine païenne, et il est au moins curieux que *les seuls épisodes de la mythologie scandinave représentés à Gosforth soient précisément les deux épisodes du cycle de la bière.* Nous pressentons ici la valeur *rituelle* des légendes que nous étudions.

***

I. L'Hymiskvidha

Dès l'époque de l'Hymiskvidha, ce premier épisode du cycle indo-européen s'était chargé de beaucoup d'autres thèmes qui, tôt ou tard, se développant aux dépens des thèmes primitifs, devaient le faire sortir du cycle de la Bière. Voici, pour mémoire, la liste de ces thèmes primitifs :

Le Conseil des dieux ;
La Cuve de la Mer nécessaire au festin des dieux ;
L'Expédition chez le possesseur de la Cuve ;
La Conquête de la Cuve (lutte ?).

A, 1, *a*, *b* ; 2, *a*, *b*, *c*. (1).

(1) Ces indications renvoient au schéma du cycle, tel qu'il a été donné à la fin de la première partie, p. 24.

Tous les autres sont d'une origine étrangère au cycle :

a) Voyage de *Thor* au pays des géants et extermination des géants ;

b) Combat avec le Bœuf noir ;

c) Combat avec le Serpent ;

d) La Coupe cassée sur le front du géant ;

e) Le bouc boîteux (1).

a) Du jour où *Thor* s'est annexé l'exploit de la « Conquête de la Cuve », il était naturel que son expédition chez le possesseur de la dite cuve prît les traits de toutes ses autres expéditions au pays des géants : à savoir le char traîné par les boucs, le voyage « d'un long jour », et au bout du conte, le massacre des géants présents ou voisins. Ces traits se trouvent dans la Thrymskvidha comme dans tous les poèmes relatant les « expéditions orientales » du dieu : cela fait partie, pour ainsi dire, du costume, comme le marteau, ou tout au moins du décor, de l'ambiance, comme la gloutonnerie dont nul poète n'oublie de l'affubler.

c) Le combat avec le serpent, la pêche du serpent, était un thème favori des Scaldes de l'époque : au xe siècle, on le voit traité par Ulf Uggason et Eystein Valdason (2). Le serpent figure sur le bas-relief rappelé plus haut de l'église de Gosforth. C'est cette pêche enfin qui, la bière disparue, deviendra le centre de l'épisode.

Bugge a cru pouvoir signaler là, non sans vraisemblance, l'influence des légendes chrétiennes où l'on voit Dieu le Père ou le Christ prenant à l'hameçon le Léviathan qui entoure le monde (3). En tous cas, il n'y a rien là d'indo-européen.

(1) Sur cette composition de l'Hymiskvidha, v. Finnur Jonsson, *Litteraturs historie*, I, 153, *sq.* Herrmann, *Nord. myth.*, p. 379 et H. Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, 2e éd. t. II, p. 594. Ce dernier écrit : « Es steht zunæchst fest, dass in der *Hym.* wenigstens drei Thormythen miteinander verschmolzen sind : die Heimholung des Kessels, der Fang der Midhgardhsschlange, die Mythe vom Erlahmen des Bockes. »

(2) V. Golther (*Handbuch.*, p. 271). Ulf Uggason et Eystein Valdason dans : *Corpus*, II, 24 et 26. V. les références dans le *Grundriss*... de H. Paul, 2e éd. tome II, p. 595.

(3) Sur la pêche du serpent, v. Bugge, *Studien*, p. 11 et E. H. Meyer, *Myth.*, 145 ; et aussi Brœndsted dans la *Norsk historisk tidskrift*, II, 3, 1882, p. 21, *sq.* et Bang, *ibid*, p. 222 *sq.* à propos du Léviathan. Sur la pêche du Léviathan, cf. Diemer, *Beitrage zur ælteren deutschen Sprache und Litteratur*, 4. Theil, Wien, 1867 S. 45, *sq.* ; R. Kœhler, *Germania* 13, 158 *sq.* — (Références de Golther, l. cit.)

b, *d* et *e*) Quant aux trois autres nouveaux épisodes (Le Bœuf noir dompté, la Coupe lancée et le Bouc boîteux), l'origine indépendante du troisième tout au moins est bien attestée : c'est l'histoire racontée au long par Snorri (*Gylfaginning*, 44) de *Thjalfi* et de *Roskwa* donnés comme serviteurs à *Thor* par leur père *Egil*, pour désarmer la colère du dieu, quand *Thjalfi* eut rendu boîteux l'un des deux boucs. Pour la « coupe lancée », sans doute faut-il y voir un thème populaire, prêt à s'agréger à toute légende de duel avec un géant. Laissons provisoirement sans explication le duel de Thor et du bœuf, qui repose sans doute sur une ancienne scène de duel à métamorphoses.

Voilà comment s'est composé le poème d'*Hymir*. Tous ces thèmes accessoires que l'auteur y a introduits n'y rompent pas encore l'enchaînement des thèmes anciens. Cependant, à y regarder de près, le déséquilibre commence ; il y a une vraie contradiction, au moins une rupture de sujet dans le récit : *Thor* et *Tyr* vont chez *Hymir pour conquérir la Cuve*, la chose est nettement dite. Or, depuis l'arrivée des dieux chez le géant jusqu'à la dernière épreuve — exclusivement — que celui-ci propose à *Thor*, l'objet du voyage est oublié : ce qui provoque le concours en question, ce n'est pas, comme on l'attendrait, la demande, par *Thor*, d'emporter la Cuve; c'est simplement sa gloutonnerie. D'autre part, on voit mal comment s'engage « ce concours de force » : *Hymir* n'emmène au début *Thor* à la pêche que parce qu'il a jugé son appétit excessif, et qu'il veut lui faire payer sa nourriture par quelque service ; brusquement, sans qu'on sache pourquoi, cette expédition utilitaire tourne au sport ; on lui voit succéder d'autres épreuves aussi désintéressées que le « lancement de la coupe ». Enfin on comprend mal, quelle que soit la stupidité de *Hymir*, qu'il dise à *Thor*, comme dernière épreuve, d'*emporter* la Cuve et tombe ainsi dans un piège qu'on ne lui a même pas tendu. — Tout se comprend au contraire très bien si l'on admet que dans une éd action plus ancienne et plus simple, *Thor* demandait à *Hymir* de lui donner la Cuve et que *Hymir* lui répondait : « Tu auras la Cuve, si tu es plus habile, plus fort, etc... que moi. » A la fin, vaincu dans toutes les épreuves, il finissait par

dire, de guerre lasse : « Emporte-la, si tu le peux... » Mais le dessein que semble s'être proposé le poète, de rassembler en un seul récit de nombreux épisodes d'origine différente, l'a obligé à détendre un peu l'unité de son sujet ; *Thor* se présente chez *Hymir* comme chez *Thrym*, comme chez tant d'autres géants, sans rien demander, et il triomphe par la ruse.

Qu'il y ait dans ce poème des traits bien connus de folklore (la géante pitoyable...), c'est incontestable. Mais après tout ce qui vient d'être dit, on mesurera combien est peu vraisemblable la réduction de l'Hymiskvidha à un conte, analogue à celui de « l'Ogre et du petit Poucet », telle que l'ont essayée Bugge et après lui Golther avec plus de détail (Bugge, *Studien ueber die Entstehung der nordischen Gœtter-und Heldensagen* p. 26 de l'éd. allemande, Munich, 1889. — Golther, *Hdb. d. G. Myth.*, p. 273) : « Deux frères arrivent à la demeure d'un géant mangeur d'hommes, dit Golther, en l'absence du maître ; une femme pitoyable les y accueille et les cache ; le géant rentre et flaire la chair humaine, mais sa femme le calme par de douces paroles ; les frères sortent alors de leur cachette et obtiennent de rester chez le géant ; à la fin, l'un d'eux. tout petit et faible qu'il est, arrive à tromper ou à vaincre le colosse. » Rien n'est spécieux comme ces schémas passe-partout ; mais comment appliquer celui-ci à l'Hymiskvidha, où à aucun moment *Hymir* ne semble disposé à manger *Thor* ni *Tyr*, où à aucun moment il n'y a entre *Thor* et *Hymir* l'opposition du « faible » et du « fort », bien au contraire ? Tout au plus un semblable conte a-t-il pu fournir au poète le personnage de la femme du géant, accueillante pour les hôtes et peu heureuse auprès d'un tel mari. Mais les traits essentiels du récit (famine chez les dieux; la Cuve marine; etc...) ne recouvrent que le premier épisode du cycle de l'ambroisie.

Telle est l'Hymiskvidha, œuvre disparate, mais encore fortement rattachée au cycle de la bière des *Ases*. L'Edda de Snorri, au XIII[e] siècle, donne une nouvelle version de l'épisode ; cette fois, la bière a complètement disparu, et l'un des thèmes accessoires, celui du « Serpent pêché », a pris la place d'honneur. Nous n'insisterons pas sur cette déformation ; voici seulement comment le récit se présente (*Gylfaginning*, ch. 48).

Thor se met en quête du *Midhgardhsorm*, et arrive chez un géant nommé *Hymir*. Celui-ci justement se prépare à partir en mer pour la pêche, et *Thor*, qui a l'apparence d'un jeune garçon, lui demande de l'accompagner. Le géant, voyant sa frêle apparence, refuse d'un ton protecteur. *Thor* se met en colère, et demande seulement ce que le géant compte prendre comme appât de pêche. *Hymir* lui répond qu'il n'a qu'à tâcher de trouver un appât tout seul ; *Thor*, prenant son marteau, abat aussitôt la tête d'un des taureaux d'*Hymir*. Ils s'embarquent ; *Thor*, à la grande surprise du géant, rame fort bien, et même dépasse, malgré toutes les objurgations, l'endroit où le géant a coutume de faire station ; ils arrivent ainsi au-dessus du fond où gît le serpent ; *Thor* lance l'hameçon muni de la tête de bœuf et ramène le serpent à la surface, mais en se cramponnant si fort et en se campant si rudement que le bateau s'ouvre et qu'il se trouve debout sur le fond de la mer. Il braque son terrible regard sur le serpent, qui vomit son venin. Le géant, après un moment d'effroi, profite de ce que *Thor* cherche son marteau pour couper la corde de l'hameçon. Le serpent replonge dans la mer. *Thor* frappe *Hymir* à l'oreille d'un coup de marteau et le fait tomber par-dessus bord.

L'épisode est donc devenu complètement indépendant du cycle de la bière, et ne garde de l'Hymiskvidha que ce qui pouvait s'attacher à la « Pêche du Serpent ».

***

II. La Lokasenna

Nous n'avons pas à discuter les très intéressantes questions qui se posent à propos de la *Lokasenna*. Quelles que soient les intentions de l'artiste qui composa cette « Comédie divine en un acte », qu'il y flétrisse le relâchement des mœurs ou l'incrédulité du siècle, ou qu'il y fasse au contraire la critique de l'antique mythologie, chargée de fables inconvenantes et d'exploits immoraux, bref, qu'il soit païen agressif ou libre-

penseur, sermonnaire ou ironiste (1), il y a un fait qui est maintenant certain pour nous : il s'est servi d'un fragment du Cycle de la bière des *Ases* où un démon se trouvait en guerre ouverte contre les dieux pour donner un décor et un interprète à une certaine pensée. Les plus beaux passages du *Prométhée Enchaîné* ne sont pas nés d'autre sorte.

On a voulu détacher de la Lokasenna la prose finale qui raconte le supplice de *Loki* (v. H. Paul, *Grundriss*..., 2e éd., t. II, p. 596) : cette prose se retrouve en effet dans un passage de l'Edda de Snorri, où est raconté le meurtre de *Baldhr* commis à l'instigation de *Loki*. M. H. Paul remarque que le châtiment terrible que cette prose attribue à *Loki* est bien à sa place à la suite d'un meurtre, mais paraît excessif après une simple querelle alimentaire ; il en conclut que la *Lokasenna* (ms. *Codex regius*) a *emprunté* cette prose finale « aus der *œlteren* Fassung der Snorri-Edda ». C'est là une conclusion singulière, tirée d'un raisonnement tout sentimental qui ne nous convainct pas : il y a eu une époque où la boisson dérobée n'était autre que l'ambroisie ; comme *Râhu*, comme *Tantale*, *Loki* expie chèrement, éternellement, un vol qui n'était pas moins grave qu'un meurtre.

La légende de la querelle de *Loki* n'est pas attestée directement après la Lokasenna, comme la légende d'*Hymir* et de *Thor* après l'Hymiskvidha. Mais ce thème du « démon à la table des dieux » a eu des doublets. C'est ainsi que dans l'Edda de Snorri nous trouvons le duel de *Thor* et du géant *Hrungnir* introduit par une scène où la donnée de la Lokasenna apparaît nettement :

Ce duel, le scalde Thjodolf, au début du xe siècle, l'avait raconté en vers de grande allure (*Haustlong* du scalde. *Thjodolf*, 13-20). Il n'avait alors rien de commun avec le Cycle de la bière. *Thor* allait chercher le géant dans son repaire et le tuait rapidement. Dans le récit de Snorri (*Skaldskaparmal*, 1), c'est *Odhin* qui, au cours d'un pari qu'ils ont fait sur la vitesse de leurs che-

(1) V. Golther, *Handbuch*... p. 419. Herrmann, *Nord. Myth.* p 417.. Cf. Maurer, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes.* I, 158 Anm. 16 ; 160 ; 163 ; II 247 *sq.* 316 *sq.*

Plus généralement : Hirschfeld, *Untersuchungen zur Lokasenna. Acta Germanica* 1. Berlin 1889.

vaux, entraîne *Hrungnir* jusque dans l'enclos de l'*Asgardh ; Thor* est en voyage vers l'est, comme il lui arrive souvent ; les dîeux invitent *Hrungnir* à leur table, il entre, demande à boire, et on lui offre les coupes dont *Thor* a coutume de se servir. *Hrungnir* s'enivre et tient de mauvais propos ; il dit qu'il veut transporter dans son pays le *Valhal*, détruire l'*Asgardh* et tuer tous les dieux, toutes les déesses, sauf *Freya* et *Sif* qu'il emmènera avec lui ; puis il déclare vouloir ingurgiter toute la bière des dieux. Quand les *Ases* en ont assez de ces fanfaronnades, ils prononcent le nom de *Thor* qui, justement, entre dans la salle, fort en colère, et le combat n'est plus retardé que par quelques incidents, sans rapport avec les légendes qui nous intéressent. Il est vraisemblable que nous avons affaire ici à un fragment du Cycle de la bière des dieux, reparaissant deux siècles et demi après la Lokasenna : seul a changé le nom du démon, qui reste insolent comme *Loki* et libidineux comme *Thrym*.

***

III. La Thrymskvidha

Enfin nous n'avons rien à ajouter à l'hypothèse faite plus haut, par laquelle nous rattachions la Thrymskvidha au Cycle de la bière divine. L'évolution indépendante que nous venons de reconnaître pour les épisodes d'*Hymir* et de *Loki* nous fournit d'autres exemples, seulement plus tardifs, de thèmes quittant ainsi le cycle. Dans le cas de la Thrymskvidha, la grande popularité de l'épisode a dû en faciliter « l'affranchissement » de très bonne heure : racontant, chantant l'histoire de *Thor* déguisé, les Scandinaves ne devaient point raconter ni chanter du même coup tout le Cycle de la bière des *Ases*, et pour que le conte se suffît à lui tout seul, il n'y avait qu'à remplacer la bière par un objet appartenant à *Thor :* dès lors le marteau s'imposait. Nous avons indiqué dans la première partie certains facteurs qui ont pu favoriser aussi cet échange : c'est ainsi que dans l'importance vitale attachée, par les dieux, au marteau de *Thor*, nous avons signalé une notion voisine de la vertu de l'ambroisie.

De la popularité de l'épisode à toutes les époques, nous avons une excellente preuve :

Il a survécu au paganisme dans la poésie populaire : les « *Thrymlur* » islandaises le connaissent, et on le retrouve dans un chant danois, le « *Tord af Hafsgaard* » (1). Enfin l'on a signalé en Norvège d'autres souvenirs du vol du marteau (2).

***

Conclusions

Marquons maintenant les traits généraux de l'évolution scandinave du cycle ; ils nous offrent en plusieurs points importants l'inverse de ce que nous avons vu dans l'Inde :

1. L'affaiblissement de la notion d'ambroisie est cause que l'unité du cycle, le lien des épisodes se sont relâchés. Le cycle a évolué, non pas en maintenant sa cohésion comme dans l'Inde, mais en se disloquant. Il ne s'est guère annexé de thèmes nouveaux ; il a perdu un à un ses propres thèmes.

2. L'origine des thèmes nouveaux qu'on rencontre dans la « Conquête de la Cuve » est incertaine : on admet couramment, et nous avons provisoirement admis, que c'étaient vraiment là des détails *étrangers*, artificiellement introduits dans le cycle, et non pas, comme les éléments nouveaux du cycle hindou, des détails nés par *dédoublement* d'anciens détails du cycle. Il nous faudra peut-être réviser cette opinion. Indiquons tout de suite l'hypothèse que les faits iraniens et grecs nous suggéreront bientôt : le duel du dieu et du personnage marin possesseur de la Cuve était primitivement un duel à métamorphoses et à métamorphoses animales. *Il est donc possible que la Tortue hindoue, que le Bœuf noir et le Serpent de l'Hymiskvidha ne soient que les traces immobilisées, individualisées des anciennes métamorphoses successives où se jouait l'adversaire marin du dieu.*

(1) Le *Tord af Hafsgaard* dans Sv. Grundtvig : *Danmarks gamle folkeviser* (tome I, n° 1. V. aussi t. IV, 580 *sq*). Cf. Uhland *Schriften*... VI, 57 *sq.* V. les références dans H. Paul, *Grundriss*..., 2e éd., t. II, p. 592.

(2) Faye, *norske folkesagn*, p. 3 *sq*.

3. Enfin, on ne saurait trop souligner que, même sous leur forme la plus anciennement attestée, les épisodes du Cycle de la bière des *Ases* ne nous sont connus qu'après les premiers contacts du monde scandinave et du christianisme; ces contacts à l'époque historique ont rapidement usé l'antique mythologie ; et avant le IXe et le Xe siècles, avant l'époque des Scaldes, l'usure avait déjà dû commencer. Il est donc probable que si nous possédions des témoignages de deux ou trois cents ans antérieurs, le cycle nous apparaîtrait sous une forme remarquablement archaïque. Tel qu'il est, c'est cependant un des mieux conservés de la famille, et nul autre, mis seul à seul en face du cycle de l'*amrta*, n'aurait permis de dégager aussi nettement ou aussi rapidement les principaux éléments indo-européens.

CHAPITRE III

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Iraniens

Nous avons expliqué dans l'Introduction pourquoi le témoignage iranien, a priori, ne pouvait servir à « construire » : les plus anciens textes avestiques, les *Gâthâs*, sont les moins utilisables parce que ce sont ceux qui reflètent le mieux la pensée de Zoroastre, aussi « anti-mythologique » que possible ; les textes de l'*Avesta récent*, qui réintroduisent dans la doctrine zoroastrique bien des éléments de l'ancienne religion indo-iranienne, ne sont guère plus favorables en raison de leur état essentiellement fragmentaire, inorganique ; enfin les premiers textes où nous trouvions des récits mythologiques suivis sont relativement modernes, et ne nous présentent les données iraniennes que passées au crible de réflexions, de réformes religieuses, dont nous n'avons par ailleurs qu'une idée vague; il ne faut cependant pas trop dédaigner ces systématisations, car elles ont eu, pour s'établir, plus de textes proprement mazdéens que nous n'en possédons aujourd'hui : tel est le cas, par exemple, du *Bundehesh*, rédigé peut-être sous les Sassanides, vers le IIIe siècle de notre ère, et qui nous a transmis un ensemble de traditions sur les origines, le gouvernement et la destinée du monde.

De ces remarques il ressort que l'Avesta ne saurait nous fournir une version suivie du cycle ; mais cela ne prouve pas qu'une telle version n'ait pas existé à cette époque relativement ancienne : dans l'Inde, nous avons vu le cycle n'apparaître, sous une forme encore toute proche des données indo-européennes, que bien après les Védas. Nous serons donc en droit de demander leur témoignage, dans l'Iran comme dans l'Inde, aux textes postérieurs ; mais, ici, les textes postérieurs, c'est le Bundehesh et la plus grande prudence s'impose.

D'autre part l'Avesta ne nous transmettra même pas

l'*amrta* indo-iranien à l'état pur : s'il a existé une époque où quelque * *amereta-* ou * *amesha-* représentait « la nourriture d'immortalité » (et nous verrons bientôt qu'il y en a des témoignages, des survivances incontestables), c'est là, dès les plus anciens textes, de la préhistoire. Nous nous trouvons tout de suite en face d'un « génie de l'immortalité », d'une *Ameretât*, associé étroitement à un génie tout voisin de « l'intégrité », à une *Haurvatât.* L'un et l'autre, d'ailleurs, sont enrôlés dans le groupe des six abstractions dont Zoroastre a entouré le dieu suprême des Iraniens, les *Amesha-Spenta.*

Nous allons d'abord examiner ce que l'Avesta nous enseigne de ces deux « essences » jumelles, et nous tâcherons de retrouver, dans leur inanité historique, quelques traces des « substances », des objets précis d'où les a dégagées la réflexion mazdéenne.

Puis nous rechercherons si les textes postérieurs n'ont pas conservé une version, forcément très évoluée, mais encore reconnaissable, du cycle ; dans cette étude, nous tâcherons d'entrevoir toujours l'Avesta sous le Bundehesh, et, chaque fois qu'à côté d'un épisode du second nous pourrons trouver un fragment du premier qui en soit comme l'archétype, c'est le texte avestéen que nous étudierons ; voilà malheureusement la seule précaution matérielle qu'on puisse prendre sur une voie où il est si facile de s'égarer.

***

I. Ameretat et Haurvatat dans l'Avesta

J. Darmesteter a consacré une étude très serrée à *Haurvatâ* et à *Ameretât.* Cette monographie a d'autant plus de prix qu'elle n'est pas toute imprégnée de soucis naturistes, de « mythes d'orage » comme l'autre important travail de Darmesteter sur « *Ormazd et Ahriman* ».

Darmesteter a établi, à grand renfort de textes, que, au cours de l'évolution du mazdéisme, ces deux *Amesha-Spenta* avaient insensiblement changé plusieurs fois de valeur :

1° Ils ont désigné d'abord ce qu'implique leur nom : *Haurvatât*, « *l'intégrité* », la « Salus », la « Santé » dans le sens le plus large ; et *Ameretât*, « *l'immortalité* ». Abstractions ou génies ? Les deux à la fois, comme tous les autres *Amesha-Spenta*. C'est en cette fonction que nous les voyons invoqués par exemple dans le *Vendidad* (20, 13) « pour résister à la maladie et à la mort. »

2° Mais de très bonne heure, ils ont reçu une affectation beaucoup plus matérielle, comme les autres *Amesha-Spenta*. *Haurvatât est le génie des eaux*, *Ameretât le génie des plantes*. Neriosengh, dans sa traduction sanscite du *Yaçna* (I, 5), les définit : « *apâm patim* » et « *Vanaspatînâm patim* », « le maître des eaux » et le « maître des arbres ». C'est en cette fonction que *Khordâd* et *Amurdâd* (leurs successeurs pehlvis) ont pour adversaires *Taric* et *Zaric*, démons de la soif et de la faim, héritiers de deux « *contre-amesha-spenta* » déjà connus de l'Avesta (*Vend.*, 18), *Taura* et *Zairika*. — On voit ici par quel intermédiaire les génies de la Santé et de l'Immortalité ont pu devenir les génies des eaux et des plantes : ce sont eux qui, pour « entretenir » les êtres vivants, pourvoient à leur boisson et à leur nourrriture, et surtout ce sont eux qui, dans l'au-delà, préparent les aliments dont se rassasient les justes ; car si les Perses, poussant l'immatériel à l'extrême, pensent que les justes se rassasient dans le ciel sans manger, un livre aussi tardif que le *Minokhired* sait encore cependant qu'*Ahura Mazda* leur fait servir des aliments exquis (*Min. éd. Westergaard*, II, 152) ; d'ailleurs *Ahura-Mazda* lui-même dit dans l'Avesta (*Yt.* I, 25) *que* « *Haurvatât et Ameretât sont le salaire des purs qui passent dans l'autre vie* », et une variante supposée par la traduction d'Anquetil remplace même « salaire » (*mîjdem*) par « aliment » (*myazdem*) : on ne peut être plus précis. (Darmesteter, *H. et A.*, p. 8.)

Donc, *Haurvatât* et *Ameretât*, génies de la Santé et de l'Immortalité, sont devenus (ou se sont retrouvés) d'abord génies des aliments célestes qui conféraient ces privilèges, puis, par une pente naturelle, génies de tous les aliments, liquides et solides, des eaux et des végétaux. Il y a même un point de départ plus précis sur lequel nous reviendrons tout à l'heure :

Ameretât est étroitement liée au *Gaokerena*, le roi des plantes, qui pousse dans la mer *Vourukasha* et qui est la souree de l'immortalité. Mais ceei nous révèle un état plus ancien d'*Ameretat* et il ne faut pas antieiper. Darmesteter souligne très sagement (*H. et A.*, page 62), que la répartition des eaux et des plantes entre les deux *Amesha-Spenta* est purement arbitraire, qu'il a dû exister une époque où ils régnaient conjointement sur tout le monde « alimentaire », et qu'au surplus, de même qu'ils paraissent toujours unis à la manière des « eouples divins » des « *dvandvas* » védiques, de même « les eaux et les plantes » apparaissent à ehaque page des livres saints eomme une formule indivisible : tels, en Grèee, nous le verrons, le neetar et l'ambrosia, dont les poètes ne surent jamais bien lequel était boisson et lequel nourriture.

3° Génies des plantes et des eaux, ils ont repris sur le tard une nouvelle valeur abstraite, peu intéressante pour nous, et dont Darmesteter donne les exemples earaetéristiques : *celle de génies de l'Abondance*.

4° Enfin, pour en finir avec l'évolution de ces deux êtres, *Khordâd* est devenu, pour les Perses, un des « *Ader* », un des feux surnaturels qui se montrent aux hommes sous des formes partieulières (Anquetil, *Z. A.*, p. 24, n. 1. — Darmesteter, *H. et A.*, p. 60), et *Amurdâd*, sous l'influenee arabe, s'est mué en « *Murdâd* », une espèee d'Ismaël, ange de la mort.

***

II. La préhistoire d'Ameretat

Au début historique de eette évolution, *Haurvatât* et *Ameretât* sont done deux génies abstraits, deux abstraetions personnifiées, comme « la Bonne Pensée » (*Vohu Manô*), « Ordre Parfait » (*Asha-Vahista*) et les autres *Amesha-Spenta*.

A ee trait, nous avons faeilement reeonnu la méthode ehère au Mazdéisme, comme à la plupart des théologies ; mais l'antique mythologie devait avoir à eette place une notion conerète, analogue à l'*armta* hindou, et c'est eette notion qui

se révèle, nous l'avons indiqué, dans certaines fonctions vivifiantes des deux génies, dans leur rôle de « nourrisseurs de l'au delà », et en particulier, pour *Ameretât, dans ses rapports avec la plante d'immortalité, le Gaokerena.*

Ces rapports ressortent d'un texte du petit *Sirozah,* le calendrier iranien, où il est dit, à propos du septième mois, consacré à *Ameretât* : « Nous adorons *Ameretât, Amesha-Spenta ;* nous adorons les gras troupeaux, l'abondance des moissons ; nous adorons le *Gaokerena* puissant créé par *Mazda.* » Or nous avons vu que c'est parce qu'il a été d'abord le génie du « roi des plantes » que le génie de l'immortalité est devenu génie des plantes en général : nous sommes donc ici au centre concret de l'abstraction, qui a de fortes chances d'en être aussi le noyau ancien, prémazdéen.

Le *Gaokerena* est bien une plante d'immortalité : il a été créé, dit le Bundehesh, pour repousser la vieillesse (19, 19), mais aussi celui qui en mange ne meurt pas (42, 14 ; 59,5 v. autres textes dans Darmesteter, *H. et A.*, p. 54). L'idée même en est due à coup sûr à l'influence du *haoma* dont le frère védique appartient aussi au règne végétal. Et de même que dans les Védas, il s'est fait constamment (aux dépens du premier) des confusions entre l'*amrta* et le *sôma*, de même chez les Iraniens le « *haoma* blanc » (par opposition au « *haoma* d'or », plante terrestre, matière du sacrifice) est donné comme le produit de la plante *Gaokerena.* Il y a là une trace de tradition indo-iranienne, de tradition « sômique » dont il nous faut faire abstraction pour retrouver les éléments « ambroisiens. » (cf. V. Henry, *Sôma et Haoma*, Paris, 1907.)

Le premier de ces éléments est très clair, et très important : le *Gaokerena* pousse dans la mer *Vourukasha*, où les naturistes et Darmesteter voulaient voir « la mer des nuées », « l'océan atmosphérique », théâtre de tous les « mythes d'orage », mais qui se présente partout comme une mer ordinaire, d'eau bien salée. C'est notre donnée indo-européenne de *la mer produisant la nourriture d'immortalité.* (A, 1, *b*.) (v. Darmesteter, *O. et A.*, p. 178.)

D'autres thèmes subsistent, rattachés à ce *Gaokerena* : les thèmes de *rapt* et de *lutte entre dieux et démons :* « Ahriman,

dit le Bundehesh (42, 15), a créé contre le *Gaokerena*, dans les abîmes des eaux, une grenouille qui doit détruire le *Haoma* blanc. Pour lutter contre cette grenouille, Ormazd a créé dix poissons « *Kara* » qui nagent sans cesse autour du *Haoma*, de sorte qu'il y en a toujours un qui lui tient tête. » Ces dix poissons, comme l'a signalé Darmesteter, sont nés d'une multiplication postérieure d'un poisson « *Kara* » unique que connaît l'Avesta (*Yasht*, 14, 29 ; 16, 7) : ce qui nous ramène à quelque ancien duel, méconnaissable sous un tel déguisement.

Ces traces suffiraient à établir que les Iraniens n'ont pas tout oublié des légendes ambroisiennes. Nous allons chercher si les textes postérieurs ne permettent pas de conclusions plus précises.

***

III. Le Cycle de l'Ambroisie dans la littérature iranienne postérieure : le récit de la création

Avant d'aborder le Bundehesh, orientons notre marche. Le cycle indo-iranien de l'**amrta* devait, sous peine d'exclusion, se plier aux formes nouvelles de la théologie mazdéenne. Si donc il s'est conservé, c'est avec certaines modifications essentielles qu'on peut essayer de prévoir ; voici, je crois, les trois principales :

1. Il n'y aura pas de « Cycle d'*Ameretât* » : *Ameretât* et son doublet *Haurvatât* ne peuvent pas s'isoler ; elles font partie du groupe des six *Amesha-Spenta*, et, étant donné la solidarité de ces génies, et la minutieuse régularité des développements théologiques de l'Avesta, il faut nous attendre à voir « le Cycle d'*Ameretât* » élargi de manière à contenir, nominalement au moins, tous les *Amesha-Spenta* et leurs attributs matériels : à côté des eaux et des plantes, nous aurons, par exemple, la terre, les troupeaux, le feu...

Ainsi encadrés, la « genèse » et le « Cycle » de l'Ambroisie deviennent véritablement « la genèse » et le « Cycle » des divers éléments du monde, c'est-à-dire le récit de la création et des événements qui l'ont accompagnée ou suivie : c'est donc en ce point

des traditions iraniennes que nous avons chances de retrouver les anciennes légendes de l'**amrta.*

2. Les deux personnalités d'*Ahura-Mazda* et d'*Angra-Mainyu*, la première surtout, concentrent en elles presque toute l'ancienne substance des dieux et des démons ; en tout cas, *dieux et démons ne sont plus que les premières des créatures, et le « Cycle » ne peut plus être que le premier épisode du duel beaucoup plus vaste qui remplit la théologie mazdéenne.*

3. Enfin, la révolution — tout au moins linguistique — qui a fait des **daiva* indo-iraniens les « démons » de l'Avesta, était susceptible d'entraîner des perturbations qu'on ne peut préciser d'avance, mais auxquelles on doit s'attendre : *certains exploits attribués, dans le cycle ancien, à un dieu ou à un démon, peuvent avoir ici changé de camp.*

Voici maintenant le texte de Bundehesh où nous pensons trouver l'ancien cycle. Nous indiquerons tout de suite, par des titres, les divisions et les analogies que le commentaire justifiera plus tard.

***

Ormazd vient de « créer spirituellement les créatures nécessaires » (Bundehesh, 2. 10) et *Ahriman* leur oppose « nombre de démons et de *Drujs*, créatures de meurtre ».

1. *Ormazd offre alliance à Ahriman pour affranchir les mondes de la mort, de la faim, etc...* « *Ormazd* savait comment devait finir la chose. Il descendit au devant d'*Ahriman* et lui offrit la paix en disant : « *Ahriman*, sois bienfaisant à ma création, offre lui l'hommage ; en récompense, *puisse la tienne aussi être affranchie de la mort et de la vieillesse, de la faim et de la soif.* »

[*Ahriman*, croyant qu'*Ormazd* lui offre la paix parce qu'il est impuissant, refuse. *Ormazd*, dans son omniscience, et *Ahriman*, dans son aveuglement, conviennent alors de la durée de la lutte, qui sera de 9.000 ans, divisés en trois périodes, bien connues du mazdéisme, de 3.000 ans chacune : « Et *Ormazd* sait que les 3.000 premiers iront à sa volonté, les seconds à la volonté mêlée de lui-même et d'*Ahriman*, et que dans les 3.000 derniers, *Ahriman* sera refoulé hors de la création. »

— Ceci est évidemment, comme les « périodes » hindoues et les « âges » grecs, une conception tardive, où il ne faut pas chercher de donnée ancienne.]

Ormazd récite la prière dite *Ahuna-Vairya*, et voici qu'*Ahriman* « troublé » « retombe dans les ténèbres pour 3.000 ans. »

2. *Création des « Amesha-Spenta » à partir de la « bonne lumière cosmique » ; des eaux ; des plantes, etc...* (= A, 3) (1). — « Pendant le trouble d'*Ahriman*, *Ormazd* créa le monde. *De la bonne lumière cosmique il créa Bahman, puis Ardibehesht, Sharéver, Spendarmat, Khordât et Amurdât* (les *6 amshaspands*). *Ahriman* avec les ténèbres cosmiques créa *Akoman, Andar, Çaval, Nâkhit, Târîc* et *Zâric* (les *6 contre-amshaspands*). Des créations mondaines la première fut le ciel, puis vint *l'eau*, puis la terre, puis *les plantes*, puis les troupeaux, puis les hommes. » (Bundehesh, 2-10.)

3. *L'expédition de la Djahi* (= C 1-2). — Le premier homme était créé : *Gayomert* (le *Gayômaratan* de l'Avesta). *Ahriman*, sentant son impuissance devant lui, demeura 3.000 ans dans l'abattement. En vain les démons venaient tour à tour supplier leur père : « Terrifié devant l'homme de bien, il ne pouvait faire tomber un cheveu de sa tête. »

« Au bout de 3.000 ans *vint la Djahi* (sorte de démone) qui lui dit : « Lève-toi, père, que nous portions la guerre dans le monde, qu'*Ormazd* et les *Amshaspands* soient dans l'angoisse et le mal !... » Mais lui ne sortit pas de son abattement. La *Djahi* revint et lui dit : « *Lève-toi, père ! Dans cette guerre je répandrai le poison sur le corps de l'Homme de bien et du Taureau laboureur, tellement qu'ils ne pourront plus vivre ; je ferai périr leur lumière, je tourmenterai l'eau, l'arbre, le feu d'Ormazd, toute la création d'Ormazd.* » Elle conta par deux fois le mal qu'elle voulait faire et le cœur revint à *Ahriman*, qui sursauta de son abattement. » (Bundehesh, 8, 7, ch. 3.)

4. *Lutte des dieux et des démons. Le démon dans le ciel* (= B + D). — « Alors *Ahriman*, avec tous les démons, marcha contre

(1) Ces chiffres renvoient au schéma du Cycle indo-européen établi à la fin de la première partie, p. 24

les lumières... De l'intérieur du ciel, il prit un tiers ; puis, semblable à un serpent, il sauta du ciel sur la terre... *Il vint à l'eau et travailla sous la terre, il perça la terre et y pénétra...* Puis il vint *aux plantes*, puis au Taureau, puis à Gayomert, puis au feu... *Il rendit le monde en plein midi aussi obscur que dans la nuit sombre. Il couvrit la terre de kharfaçtar* (= *bêtes venimeuses*), *de serpents, de scorpions, de karvâ, de grenouilles...* Il frappa les plantes qui, aussitôt, furent desséchées. Il porta le besoin, *la douleur, la faim, la maladie* sur le corps du Taureau et de *Gayomert*, puis il vint sur le feu et y mêla fumée et obscurité. *Les planètes avec des milliers de démons vinrent frapper le ciel et entrèrent en lutte avec les étoiles*, et la création entière s'assombrit comme un espace que le feu obscurcit tout entier de la fumée qu'il lance, et pendant 90 jours et 90 nuits, les célestes *Izeds* luttèrent dans le monde avec *Ahriman* et les démons. *Ormazd les mit en fuite, les Izeds les jetèrent en enfer : l'enfer est au milieu de la terre, là où Ahriman perça la terre et par où il fit irruption.* » (Bundehesh, II, 9, *sq.*)

Darmesteter, en confrontant certains textes de l'Avesta avec la fin de ce récit, a été amené à supposer (1) que primitivement c'était sur la *montagne Arezûra*, aux portes de l'enfer, qu'*Ahriman* était enchaîné.

Pour compléter ce texte, il faut en rapprocher (et y remettre à sa place, en tête de l'épisode de la lutte) une autre page du Bundehesh, où est racontée la formation de la mer *Vourukasha* (Bundehesh, ch. 7) :

Conquête de la Mer (A, 2-4)

« Le jour où l'ennemi fit son invasion, *Tistrya* se mit en devoir d'accomplir ses fonctions. L'eau fut emportée par l'action du vent. *Tistrya* avait pour auxiliaires *Bahman*, l'*Ized Hom* (= *Haoma*), l'Ized *Borj*, les *Férouers* des justes. Il parut sous trois formes : homme, cheval, sanglier, chaque fois durant dix jours et dix nuits, planant en pleine lumière et agissant. Chaque goutte d'eau était de la grosseur d'une tasse : toute la terre fut inondée à hauteur d'homme. Les

(1) Darmesteter, *O.* et *A.*, p. 127, § 109.

bêtes malfaisantes dont *Ahriman* l'avait couverte furent tuées ou noyées dans les trous de la terre : le poison né de leur corruption sala les eaux. Le vent fit retirer les eaux à ses extrémités et ainsi se forma la mer *Vourukasha.* »

Suit un récit confus, concernant la formation des « petites mers », où plusieurs traits du précédent sont repris, mais où interviennent deux nouveaux détails fort importants : *Tistrya*, incarné en cheval blanc, doit vaincre « dans la mer » le démon *Apaosha*, incarné en cheval noir. Pour cela, il implore *Ormazd* qui lui donne la vigueur et le courage nécessaires à sa tâche.

Darmesteter (*O. et A.*, p. 141-2, § 120) n'hésite pas à voir dans ces deux récits deux doublets provenant d'un récit unique, avec répétition de certains détails et répartition plus ou moins adroite des autres.

Par bonheur, nous avons conservé dans l'Avesta l'ancienne version de cet épisode (*Yasht*, 8) ; c'est le récit de la lutte de *Tistrya* et du démon *Apaosha : Tistrya* vient sous trois formes : jeune homme de quinze ans ; sanglier aux sabots d'or ; cheval aux oreilles jaunes, à schabraque d'or ; il lutte contre *Apaosha*, il est vaincu, il se lamente ; il implore *Ahura ; Ahura* lui offre le sacrifice, lui rend la force ; *Apaosha* est vaincu. — « Victoire, s'écrie *Tistrya.* Le torrent des eaux va descendre sans obstacles sur les terres ! » Et les eaux vont, conduites par les vents, dans les voies que leur trace *Haoma...* »

***

Empruntés à divers chapitres du Bundehesh, mais d'une manière qui n'est pas arbitraire, puisque Darmesteter, qui n'y cherchait point notre cycle, les avait déjà rassemblés, — ces éléments forment un tout. Il ne pourrait y avoir hésitation, à la rigueur, que pour le point d'insertion du dernier (conquête de la mer), la phrase qui l'introduit étant un peu vague : « Le jour où l'ennemi fit son invasion... » Dans l'ensemble, on y reconnaît le Cycle de l'Ambroisie.

Mais cette version est, certes, une des plus évoluées de toutes celles qui se sont offertes ou s'offriront à nous, même

à plus basse époque, sur le domaine indo-européen. L'histoire agitée de la pensée religieuse de l'Iran explique cette usure, ce vieillissement rapides. Aussi l'étude que nous allons entreprendre, thème par thème, du récit de Bundehesh et la confrontation que nous en ferons avec le cycle indo-européen nous laisseront-elles bien souvent dans l'incertitude ; l'épisode de la « fausse fiancée », par exemple, est presque méconnaissable ; celui de la lutte avec le dieu marin et de la conquête de la mer est plus clair, mais a perdu sa signification, sa destination anciennes : nous sommes partout en présence de ruines, parfois en présence de simples traces.

***

1. *Ormazd offre une alliance à Ahriman, et l'objet de cette alliance est très précis : affranchir les deux créations, le monde des démons comme celui des dieux, « de la mort et de la vieillesse », « de la faim et de la soif », c'est-à-dire leur procurer, en langage mazdéen, Haurvatât et Ameretât, et, en langage prémazdéen, un équivalent de l'amrta* (1).

Cette proposition d'alliance recouvre exactement celle que les *Sura* font aux *Asura* dans le cycle hindou. Mais ici l'alliance ne se consomme pas : *Ahriman*, mauvais psychologue, croit voir de la faiblesse sous la démarche d'*Ormazd*, et refuse, tandis que les *Asura* ne partent en guerre contre les *Sura* qu'une fois l'*amrta* fabriqué. Il est vraisemblable que le cycle indo-iranien comportait l'alliance ; mais le mazdéisme, fondé tout entier sur la lutte des deux principes, ne pouvait admettre qu'*Ahriman* fût le collaborateur d'*Ormazd*, même à l'origine des temps : de l'ancienne tradition, seule « l'offre » a été gardée. Cependant, on en trouve peut-être une autre trace, négative : pendant la création d'*Ormazd*, *Ahriman* reste désarmé, dit le Bundehesh, par les vingt et une paroles de l'*Ahuna Vairya*, mais il n'est pas inactif ; il complète, lui aussi, son œuvre ; ce n'est que cette œuvre achevée que la

(1) Une variante non mazdéenne, que nous étudierons tout à l'heure, raconte, à cette place, que l'un des deux personnages invita l'autre à un *festin*.

guerre commence. *N'y a-t-il pas dans cette espèce de trêve où chacun des deux êtres travaille de son côté à une moitié de la création, sans attaquer l'adversaire, le souvenir de l'ancienne et temporaire collaboration créatrice de l'Ambroisie ?*

Nous ne nous arrêterons pas au développement, d'origine évidemment récente, où les trois périodes de 3.000 ans sont définies : le Râmâyana nous précisait de même les milliers d'années qui s'écoulaient entre les divers épisodes du barattement. Précisions toutes humaines, en dépit de leurs proportions fantastiques, et issues d'un souci peu primitif de mise en ordre, de classement des choses surhumaines.

2. Nous devrions attendre maintenant, avant la création proprement dite, l'équivalent du thème indo-européen de la « Conquête de la Mer ». Et c'est bien là en effet que devait se placer primitivement l'épisode de la « Conquête de la mer *Vourukasha* » ; *mais l'adjonction à Khordâd et à Amurdâd des quatre autres amshaspands, changeant la fabrication de l'amrta en création d'un monde entier, obscurcissait forcément le rôle de la mer :* d'abord, rien de matériel n'existant encore, où serait la mer ? puis, en barattant les eaux, on peut bien obtenir une certaine boisson, mais peut-on en faire sortir la terre, le feu, etc... ? C'est ce qui explique l'incertitude où l'auteur du Bundehesh nous laisse quant à la place de cet épisode, par ailleurs fort bien conservé, et sur lequel nous reviendrons tout à l'heure. Là encore cependant, une trace subsiste peut-être de l'ancien état : *Ormazd* crée les six *amshaspands* de « *la bonne lumière cosmique* ». Comment oublier ici le *qarenô*, le *kavaêm qarenô*, « la lumière souveraine » que l'Avesta situe, comme le *Gaokerena*, comme le *Haoma dans la mer Vourukasha*, et pour la possession duquel *Atar* et *Aji* se livrent dans ladite mer un combat retentissant ? (Darmesteter, *O. et A.*, p. 103.) « La lumière se gonfle et ruisselle dans la mer *Vourukasha* », dit l'Avesta (*Yasht*, 19, 52), ce qui donnait beau jeu à l'école naturiste pour parler d'océan atmosphérique et de mythe d'orage. — Cette lumière souveraine, contenue dans la mer *Vourukasha*, a d'ailleurs une curieuse saveur d'*amrta*. A la fin des temps d'épreuve, c'est elle qui « s'attachera à *Çaoshyant*, tueur de démons, et à ses compa-

gnons, lorsqu'il ranimera le monde, l'affranchira de la vieillesse et de la mort..., le rendra éternellement vivant... ; alors que les morts se relèveront, que l'immortalité de vie viendra..., alors que seront soustraits à la mort les mondes qui suivent la loi de l'*Asha* ; alors que disparaîtra la *Druj*, si bien qu'elle essaie de faire périr le juste... » (*Yasht*, 19, 89. Darmesteter, *O. et A.*, p. 227). Car l'eschatologie mazdéenne projette une seconde fois dans l'avenir les mythes du passé : la conquête de l'immortalité et la lutte contre les démons recommenceront, mais cette fois définitives.

Quoi qu'il ne soit, voici créés les *Amshaspands*, les *Amesha-Spenta* avestiques. Leur nom — dont il ne s'agit pas ici d'apporter une étymologie nouvelle — prend tout au moins un singulier à propos, à cette place du cycle : *Amesha* est l'équivalent exact d'un indo-iranien **amrta*, conservé en sanscrit. La naissance de ces êtres (dont l'un s'appelle *Ameretât*) au moment précis du cycle où naissait l'**amrta*, est peut-être mieux qu'une coïncidence.

Nous sommes ici sur un terrain trop mouvant pour pouvoir rien conclure de certain. Cependant n'est-il pas possible que ces six *amshaspands* répondent aux êtres divins que la légende hindoue fait naître de l'océan en même temps que l'*amrta*, et qui, par hasard peut-être, sont au nombre de six dans le Mahâbhârata ? A cette donnée purement numérique et formelle doit se borner, d'ailleurs, la comparaison. Elle ne suffit sans doute pas à fixer un point du cycle indo-iranien.

3, L'épisode de la *Djahi* a dû naître d'une curieuse transformation. Il apparaît à l'endroit exact où, d'après l'analogie du cycle hindou, nous attendons l'expédition de la « Fiancée fatale » chez le (ou les) démons ravisseurs ; l'intervention d'un personnage féminin, la *Djahi* — dont nous préciserons le caractère tout à l'heure — indique bien à première vue que les deux épisodes doivent se recouvrir. *Mais il s'est produit un renversement des rôles : ce n'est plus de chez les dieux que part la séductrice, et ce n'est plus aux démons qu'elle veut reprendre l'amrta. C'est au contraire de chez les démons que part la Djahi, et c'est à une partie de la création d'Ormazd qu'elle va*

enlever santé, immortalité, etc... Nous savons comment expliquer ce phénomène : il est sans doute solidaire de l'évolution verbale par laquelle les **daiva* indo-iraniens sont devenus les démons avestiques : l'aventure est restée attachée au nom pendant que celui-ci passait d'un clan à l'autre

Le texte, à vrai dire, ne raconte pas l'*action* de la *Djahi ;* il rapporte seulement la *proposition* qu'elle en fait à son père *Ahriman.* Mais, ainsi que Darmesteter a été amené à le conjecturer (*O. et A.*, p. 180, § 149) et à en juger par les « doublets » de *Tahmurath*, que trahit sa femme séduite par *Ahriman*, de *Kereçâçpa* en proie à la *pairika Knâthaiti* (v. les textes étudiés par Darmesteter : *O. et A.*, pp. 170, 176, 181), c'est à elle qu'il faut rapporter l'exploit de la perte de *Gayômaratan*, l'exploit de l'*eau* et des *arbres* « tourmentés », etc..., substituts mazdéens, on le sait, de l'ancien **amrta*, et matérialisations d'*Ameretât.*

La *Djahi* — non plus que la déesse *Vâc* livrée au *Gandharva Viçvâvaçu* d'après la tradition des Brâhmanas — n'est pas un être masculin déguisé. Elle part en campagne pour sauver le monde des démons, et en particulier *Ahriman*, dont elle est comme l'instrument intelligent : mais elle reste ce qu'elle est, génie féminin, démon de l'impudicité, sœur inférieure et déchue des *Lakshmî* et des *Freya.* Ce caractère même d'impudicité a dû faciliter la substitution : la *Djahi* n'a pas les scrupules, par exemple, qui font que *Freya*, « souffle » et frissonne si fort quand *Thor* lui demande d'aller épouser *Thrym* pour libérer le marteau : il a dû se faire une contamination très naturelle entre l'ancien épisode de la « fausse démone » allant enlever l'immortalité, etc..., aux créatures d'*Ormazd*, et les traditions populaires sur les impudiques *Djahi* (1).

Notons, enfin, que la place de cet épisode est la même dans les cycles hindou et iranien. Cette correspondance, quoique de détail, est assez caractéristique, car il n'y a que chez les Slaves

(1) La « *Bûshyâçta* » qu'*Ahriman* envoie en dernier lieu contre Gayomert est trop obscure, et de signification trop incertaine, pour qu'on cède à la tentation d'en tirer parti. En tous cas, il semble bien que ce soit une démone, une sœur de la *Djahi* et des *pairikas* (les péris), et qu'il faille y voir une variante nouvelle du thème étudié ici. (*Darmesteter, O.* et *A.*, p. 180-182.) Cf. la *Druj* chez *Zarathustra* (*ibid.* p. 196).

(et peut-être chez les Koutchéens) que nous trouverons ainsi l'épisode de la « Fiancée fatale », en tête des épisodes de rapt et de lutte : Grecs, Latins, Celtes (et, sans doute, Germains) le rejettent après celui du « démon chez les dieux ».

4° L'épisode du « démon chez les dieux » s'est fondu dans la bataille générale des dieux et des démons. Il est dit dans le Bundehesh qu'*Ahriman* put pénétrer dans le ciel, « dont il prit un tiers, et d'où il sauta sur la terre, semblable à un serpent ». C'est assez maigre. Quant au châtiment, lui, à coup sûr, est uni étroitement, confondu avec celui des autres démons : ce n'est qu'à la fin du combat qu'*Ahriman* est enchaîné sur la montagne qui ferme les enfers.

Nous n'insisterons pas sur les substituts habituels de l'**amrta*, plantes et eaux en particulier, qui subissent la persécution d'*Ahriman*. Il sera plus intéressant de noter certaines traces remarquables du cycle indo-européen, ou certaines correspondances plus curieuses encore avec le cycle hindou :

1. *Eclipses et tremblements de terre, ces deux phénomènes naturels trouvent ici leur place et leur explication :* « *Ahriman* rendit le monde en plein midi aussi obscur que dans la nuit sombre. » « ...Il vint sur le feu et y mêla fumée et obscurité. Les planètes avec des milliers de démons vinrent frapper le ciel et entrèrent en lutte avec les étoiles, et la création entière s'assombrit. » — « Il travailla sous la terre, il perça la terre... » « L'enfer est au milieu de la terre, là où *Ahriman* la perça et par où il fit irruption. » A ce « thème sismique » il faut rattacher l'apparition des montagnes que le Bundehesh rapporte formellement à la lutte des dieux et des démons (ch. 8) : « Quand *Ahriman* fit son invasion et perça la terre, les montagnes apparurent. » — Les Scandinaves ne rattachaient au cycle que les tremblements de terre. Les Hindous et les Iraniens, — et peut être aussi, nous le verrons bientôt, les Grecs — y joignent les éclipses.

2. La mêlée a, comme dans le récit de Mahâbhârata, un caractère fantastique, surhumain : on se bat à coups de planètes, comme les *Asura* essaient de conquérir le ciel à coups de montagnes. Mais, de même que, dans le Bhâgavata-Purâna, nous avons vu le combat se réduire aux proportions humaines,

de même, par une évolution naturelle, nous voyons en un autre passage, moins « cosmologique », du Bundehesh (15, 1 *sq.*, ch. 6), « les guerriers d'*Ormazd* sur des chevaux de bataille, lance en main, derrière le boulevard du ciel... »

3. Une variante du Râmâyana et le texte du Bhâgavata-Purâna (VIII, ch. 7, çl. 46) rapportent au cycle de l'*amrta* l'origine des êtres vénéneux dans le monde : « Pendant que *Çiva* buvait (le poison *Hâlâhala*), les scorpions, les serpents, les plantes vénéneuses et les autres créatures malfaisantes s'emparèrent de ce qui tombait de sa main. » On ne peut séparer ce çlôka du passage du Bundehesh où « Ahriman couvre la terre de « *kharfaçtar* », de bêtes mordantes, venimeuses, de serpents, de scorpions, de *karvâ*, de grenouilles... »

Evolution parallèle, plutôt que souvenir tenace émergeant tout à coup dans la littérature postérieure ; mais témoignage à retenir pour l'épisode du « poison » que nous étudierons bientôt : les deux mythologies n'auraient peut-être pas créé, chacune de son côté, un détail aussi précis, si l'idée de *poison* dont il procède n'avait pas fait partie de la tradition commune.

4. Le châtiment des démons, ici comme dans l'Amrtamanthanam, consiste à être précipités sous la terre, aux enfers. Celui d'*Ahriman*, si la déduction de Darmesteter est exacte (*O. et A.*, p. 127, § 109), est plus précis et fort intéressant pour nous : *Ahriman enchaîné au mont Arzûr est tout à fait l'équivalent de Loki enchaîné à son rocher ;* ce qui semblerait indiquer que, dans la tradition indo-européenne, l'épisode du « démon chez les dieux » se terminait par ce supplice prométhéen, et non par une décollation comme celle de *Râhu* : la légende « écliptique » a dû se déplacer dans le cycle hindou, et passer de la mêlée générale (où nous la trouverons en Grèce comme dans l'Iran) à un des épisodes de rapt. Comme *Loki* défiant les dieux, comme *Prométhée* sur son rocher, *Ahriman* enchaîné était un héros séduisant pour une littérature. Les lamentations d'*Ahriman* existent (*Yasht*, 3, 14 *sq.*) ; mais, embarrassées de mille répétitions d'une minutie désespérante, sans mouvement, sans chaleur, aussi ternes qu'un modèle de confession, elles restent loin derrière la Lokasenna et derrière

la tragédie d'Eschyle. Le mazdéisme n'a pas su exploiter son bien.

5. Nous arrivons enfin à ce curieux épisode de la conquête de la mer *Vourukasha*, que le Bundehesh rattache expressément au « Cycle » précédent, et qui lui appartient en effet, puisqu'il n'est autre que le thème ambroisien de la « mer conquise ».

Nous avons expliqué plus haut pourquoi la tradition postérieure ne sait exactement à quel moment situer cet épisode : il ne peut garder sa place ancienne, puisque « la mer » ne saurait être antérieure à « la Création ». Il est donc devenu un détail quelconque, sans autre importance, de la lutte des *Izeds* et des *Dèva*, tout comme l'apparition des montagnes. Du même coup, la « Conquête de la mer » (où pourtant pousse encore le *Gaokerena*) a perdu sa signification ; ce n'est plus pour la baratter, pour y préparer un breuvage ou un aliment qu'on a besoin d'elle, c'est simplement pour avoir ses eaux, qui assurent la fécondité du monde. Du même coup encore, la notion si précise de la « Cuve de la mer » n'avait guère de chances de se maintenir, et il ne semble pas qu'elle ait laissé de traces dans nos textes. Ces altérations essentielles ne rendent que plus remarquables le fait qu'un tel thème nous apparaisse encore dans le Bundehesh *uni à l'ensemble du cycle.*

Il a d'ailleurs gardé quelques détails très anciens, et ce témoignage va nous donner d'utiles lumières sur l'état indo-européen de l'épisode :

1. *Quelle que soit la raison pour laquelle Ormazd et les dieux ont besoin de la mer, Tistrya entre dans l'eau, livre bataille au démon Apaosha, finit par triompher, et s'empare des eaux.* — Telle est la substance du récit avestique, d'où le Bundehesh a tiré le double récit que nous avons rappelé plus haut. On y reconnaît et l'expédition des *Sura* demandant à l'Océan de prêter ses eaux, et surtout l'expédition de *Thor* chez le dieu de la mer hivernale, *Hymir*, pour conquérir la Cuve de la mer.

2. Je dis « surtout » car le témoignage iranien résout une question laissée en suspens à la fin de notre première partie : *il y a lutte.* Mais lutte d'une nature très particulière : *lutte en plusieurs reprises, et où les combattants revêtent des*

formes animales très variées. Tistrya apparaît (dans le Bundehesh aussi bien que dans l'Avesta) d'abord comme un jeune homme de quinze ans, « aux blancs regards » ; puis comme un sanglier aux sabots d'or ; puis comme un cheval aux oreilles jaunes, à licou d'or. — *Apaosha* s'oppose à lui sous l'apparence d'un cheval noir, aux oreilles et à la queue écourtées. Ailleurs (44, 4 *sq.*, ch. 19 init.), le Bundehesh parle de l'Ane à trois pieds qui demeure au milieu de la mer *Vourukasha*, et qui ne se distingue de *Tistrya* que parce que son action de gardien et de purificateur des eaux est permanente au lieu de se situer à l'origine des temps. Ailleurs enfin, c'est un animal nommé le Taureau-poisson, dont il est parlé exactement dans les mêmes termes que de l'Ane à trois pieds (V. Darmesteter, *O. et A.*, p. 151-152) : tout ceci prouve combien était essentielle dans l'épisode l'idée que les combattants changeaient d'apparence, et, d'un mot, *se métamorphosaient.* Nous trouverons de ce fait une confirmation éclatante avec le « ἅλιος γέρων », le *Protée* de la légende grecque, mais d'ores et déjà nous devinons que la lutte livrée par le dieu au démon marin est une lutte à transformations. Et nous comprenons dès lors l'évolution hindoue et l'évolution scandinave de la légende.

On se rappelle que, dans le Mahâbhârata l'épisode apparaît dédoublé : les dieux demandent d'abord au Maître des Eaux, à l'océan, d'accepter le barattement, puis à la Tortue sous-marine de supporter la montagne-pilon, et l'on sait quel sort le vishnuisme a fait au second doublet. Voici comment a dû s'opérer cette scission : l'épisode, nous l'avons vu au chapitre I de cette deuxième partie, avait tendance à s'atrophier dans l'Inde ; dès le Mahâbhârata, la scène de lutte avait disparu ; mais le poète savait encore que le démon marin revêtait plusieurs apparences, que l'expédition (anciennement la lutte) se faisait en plusieurs « reprises » : il s'est contenté de fixer ce qui était mouvant, de répartir entre deux êtres indépendants, le Maître des Eaux puis la Tortue, les figures, les incarnations successives d'un seul : c'est le type du dédoublement.

Les Scandinaves ont gardé la notion de lutte, et de lutte en plusieurs reprises. Mais les figures *humaines* de *Thor* et

d'*Hymir* étaient trop bien fixées pour que l'un ou l'autre pût se travestir en animal : si bien que *la lutte par reprises est devenue un concours par épreuves.* Cependant, n'est-il pas fort probable que, lorsque nous voyons *Thor* lutter contre un taureau, puis contre un serpent, sans avoir affaire à *Hymir* lui-même, ces exploits recouvrent un récit plus ancien où l'adversaire de *Thor* revêtait successivement les formes du taureau, du serpent, etc... ? Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer en partie le travail qui a fait de l'Hymiskvidha une véritable mosaïque de thèmes : un thème unique s'est morcelé ; à une lutte unique s'est substituée une série de luttes, et naturellement, d'autres épreuves (la coupe lancée) sont venues s'ajouter aux anciennes dont l'unité n'était plus sentie. Toutes les observations faites plus haut, sur les éléments chrétiens, par exemple, de la lutte de *Thor* contre le Serpent, subsistent d'ailleurs.

3. Le thème de « *l'impuissance initiale* » *des dieux* reparaît ici, dans l'Avesta comme dans le Bundehesh — et cette correspondance ne peut guère, elle non plus, être fortuite : qu'on se rappelle l'embarras des *Ases* consultant les baguettes magiques, puis incapables de trouver une Cuve pour *Aegir*, et enfin à la fin de l'Hymiskvidha, *Tyr* essayant vainement, par deux fois, d'emporter la Cuve avant que *Thor* ne la charge sur ses épaules. Qu'on se rappelle chez les hindous l'impuissance des dieux à déraciner le *Mandara*, et surtout l'épisode curieux du barattement où *Vishnu* rend aux dieux épuisés leur vigueur première : de même ici *Tistrya* est d'abord incapable de lutter avec avantage contre le démon ; il doit « sortir de la mer *Vourukasha* », rompre le combat ; alors il implore *Ahura-Mazda:* « Si les hommes l'invoquaient nominalement comme les autres *Yazatas*, il serait fort, il vaincrait. » *Ahura* lui offre le sacrifice, et lui dit : « Je te confère la force de dix chevaux... (1) » exactement comme *Vishnu* disait aux dieux : « Je confère la force à tous ceux qui ont entrepris cette tâche (2). » Et *Tistrya*, revenant au combat, triomphe. Déjà, dans les récits brahma-



(1) « *Avi dim avibarâmi*
daçanâm açpanâm aojô... » (*Yasth* VIII, 25).

(2) « *Balam dadhâmi sarvêshâm Karmætad yê samâsthitâh !* » (*Amrtamanth*, çl. 45.)

niques des luttes entre les *Dêva* et les *Asura*, nous avons vu que les *Dêva* eurent d'abord le dessous, et qu'ils ne reprirent l'avantage que le jour où *Sôma* se mit à leur tête. Il serait certes difficile de préciser sous quelle forme l'épisode indo-européen, ou même indo-iranien, se présentait. Mais la correspondance des détails ne peut guère être fortuite.

4. Enfin, le thème du *poison* revient ici sous une forme trop voisine de ce que nous avons vu dans l'Inde pour qu'il n'y faille pas voir un élément au moins indo-iranien :

« Les bêtes mortes restant dans la terre (sous la mer *Vourukasha*) engendrèrent corruption et poison, dit le Bundehesh (ch. 7). Pour l'en purifier, *Tistrya* entra dans la mer... » Le substitut de *Tistrya*-Cheval, l'Ane à trois pieds, a même mission : « Si l'âne à trois pieds n'avait été créé dans les eaux, dit encore le Bundehesh (44, 4, 19 ; ch. 19 init.), toute l'eau de la mer aurait été perdue par le poison qu'*Ahriman* aurait mis pour détruire les créatures d'*Ormazd...* » Pour tout dire, d'ailleurs, c'est en urinant que l'Ane purifie la mer, et non comme *Çiva* en absorbant tout le poison dans son cou. Mais les éléments communs sont considérables : *Hindous et Iraniens savent qu'à un moment donné du cycle, la mer nourricière a été infestée d'un poison, et qu'un dieu a dû intervenir pour sauver le monde.*

***

Voilà donc le cycle tel que semble bien le livrer le tardif Bundehesh. Encore une fois, ni les Slaves ni les Celtes, en dépit de l'âge plus récent de leurs premiers textes, ne nous présenteront une version aussi évoluée. Le véritable, le seul intérêt de ce texte est d'établir la qualité indo-iranienne d'un certain nombre d'épisodes : il vient, sur divers points qu'on a notés au passage, confirmer, souligner le témoignage de l'Amrtamanthanam ou du récit Purânique. Mais il renseigne peu sur l'histoire vraisemblablement fort agitée du cycle dans l'Iran.

***

IV. Une autre version du Cycle, d'après Eznik

Il a dû exister dans le monde iranien d'autres versions hétérodoxes du cycle, plus ou moins altérées que celle qui a donné naissance au récit du Bundehesh. La trace d'une de ces « variantes » nous est conservée par quelques lignes de l'évêque arménien *Eznik*, qui écrivit au ve siècle une « Réfutation des hérésies » ; *nous trouvons là* (page 94 de la traduction de Le Vaillant), *à l'origine de la lutte entre Ormazd et Ahriman, le souvenir curieux d'un festin, oublié par le Bundehesh et peut-être par l'Avesta ;* on notera, enfin, le renversement des rôles entre les deux principes, puisque c'est *Ahriman* qui invite *Ormazd*, et *Ormazd* qui ouvre la lutte : « *Ahrmên* convia *Ormizd* à un repas ; *Ormizd* y étant allé, ne voulut pas manger que d'abord leurs fils ne se fussent battus ; et le fils d'*Ahrmên* ayant terrassé le fils d'*Ormizd* (les deux pères) furent à la recherche d'un juge, et n'en trouvèrent pas ; puis ils firent le soleil pour qu'il devînt leur juge. » Selon toute apparence, ces trois thèmes recouvrent la première partie du cycle de l'Ambroisie :

1. Préparation du festin (A, 1, *a*).
   + Invitation des dieux aux démons (th. Indo-Iran.).
2. Duel *nécessaire* à la préparation du festin.
   = Ancien duel pour la conquête de la Cuve, duel *Tistrya-Apaosha*, etc... (A, 2, *a* et *c*).
3. Collaboration des dieux et des démons pour la « Création » (Soleil), plus anciennement pour la fabrication de l'ambroisie (A, 3 + th. Indo-Iran. de la « Collaboration » + th. Iran. de la « Création ».

***

V. Conclusions

Il sera intéressant, pour conclure ce chapitre, de dégager la forme indo-iranienne du cycle, telle que nous l'avons entrevue à maintes reprises. Nous en traçons ici le schéma sans autre

commentaire, toutes les explications utiles ayant été données plus haut. Les thèmes d'origine *indo-européenne* assurée sont reproduits sans modification d'après le schéma de la page 24 ; pour marquer les thèmes proprement *indo-iraniens*, on trouvera l'indication (I. I). Le témoignage d'autres mythologies confèrera d'ailleurs plus tard à certains d'entre eux la qualité indo-européenne qui ne leur est pas encore reconnue ici :

Schéma du Cycle Indo-Iranien :

A. Préparation de l'Amrta

1. *Conseil des dieux :*

   a) « Comment se procurer l'*Amrta ?* » (I. E.)
   b) Un dieu donne la recette : « C'est la mer, convenablement brassée (?) qui la fournira. » (I. E.)
   c) Les dieux demandent aux démons leur alliance (I. I.).

2. *Conquête de la Mer :*

   a) Impuissance des dieux à trouver les instruments nécessaires. (I. E.)
   b) Un dieu va chez le personnage marin possesseur du Récipient des Eaux. (I. E.)
   c) Il lutte contre lui sous diverses figures, avec des alternatives de succès et d'échecs (I. I. et sans doute I. E.).
   d) Grâce à un « redoublement de vigueur » que lui donne un autre dieu (I. I.) (*Inde :* A, 3, *a bis*. *Perse :* A, 2, *d*), il triomphe et prend la mer (I. E.).

3. *Préparation de l'Amrta :*

   a) Dieux et démons brassent (?) la mer de concert (I. I.).
   b) Naissance, avec l'*amrta*, de divers êtres divins (I. I.).
   c) Un poison sorti de la mer, menace le monde de ruine. Un dieu le neutralise (I. I,).
   ? *d*) Thème des bêtes véneneuses (I. I. ? à mettre en D ?).

B. La Fausse Fiancée (devenu : 1er rapt)

(Comme dans le cycle indo-européen. — Noter cependant la variante (I. I. ?) — *Vâc, Djahi* — où la fiancée fatale est bien une *femme.*)

C. Le Démon chez les Dieux (2e rapt)

(Comme dans le cycle indo-européen).

D. Extermination des Démons

1. Mêlée générale des dieux et des démons (I. I.).
2. Thème des Eclipses : attaque de démons contre les astres (I. I.).
3. Les démons précipités sous la Terre (I. I.).

CHAPITRE IV

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Grecs

On peut s'étonner de la place tardive donnée ici au témoignage grec : par son ἀμβροσία rapprochée de l'*amrta* hindou, c'est lui qui a permis a priori d'unir les deux notions de boisson divine et d'immortalité, quel que soit d'ailleurs le rapport que couvre cette union. Puis, c'est de lui qu'est sortie la notion courante d'ambroisie. Enfin la mythologie grecque par sa richesse, par son ancienneté semble avoir un droit incontestable à témoigner une des premières. Aussi voulons-nous présenter d'abord quelques remarques, les unes générales, les autres propres aux légendes ambroisiennes qui, précisant ce que nous avons indiqué dans l'Introduction, justifieront ce manquement aux usages.

***

1. *Coexistence de variantes et de doublets multiples.* — Nous avons déjà rencontré sur notre route des légendes, des thèmes pourvus de doublets et de variantes. Mais nulle part ce phénomène n'est si commun qu'en Grèce ; d'abord peut-être parce que les documents de toute origine y sont plus nombreux qu'ailleurs, et aussi pour des raisons plus profondes. L'esprit grec, si amoureux partout de clarté et d'harmonie, semble s'être complu à l'anarchie croissante de ses fables ; tout au moins il s'y est facilement résigné, quitte à y mettre tardivement, dans les livres de quelques mythographes un ordre incertain et factice. Sans prétendre fixer en quelques lignes les causes de cette richesse et de cette confusion mythologiques, on peut énoncer ainsi les principales :

a) Les prédécesseurs des Indo-Européens sur le sol grec, autochtones, colons orientaux ou égéens, ont dû léguer à

leurs successeurs un grand nombre de rites, de légendes, de cultes locaux.

b) Les peuples étrangers, Egyptiens, Lydiens, Phrygiens, Thraces, etc... ont dû, par des véhicules divers — commerce, expéditions guerrières, relations de toutes sortes — continuer de l'extérieur ce travail de pénétration qui se laisse constater, de plus en plus puissant peut-être, à l'époque historique. Contaminations de mythes, assimilations de dieux, emprunts purs et simples, tous ces agents d'évolution sont entrés en jeu.

c) L'émiettement des conquérants en mille cités indépendantes et rivales a favorisé la genèse des variantes et des doublets, entre lesquels, très tôt, les poètes et les politiques ont été bien heureux de pouvoir choisir selon leurs intérêts ou leur inspiration.

d) Les préoccupations morales, philosophiques des poètes, l'influence de doctrines religieuses ont de bonne heure mis leur marque sur des légendes, dont beaucoup avaient sans doute commencé par être parfaitement « amorales ». Les idées de fatalité, de *némésis* personnelle et héréditaire, de justice même ont animé très tôt des formes qui n'étaient pas faites pour elles.

e) Enfin la tendance rationaliste de l'esprit grec à tous ses degrés, depuis l'ironie de certaines pages d'Homère jusqu'au scepticisme avoué des sophistes, a dû singulièrement faciliter la coexistence de tant d'éléments divers. La question de foi, d'orthodoxie n'est pas venue, sauf en des cas exceptionnels, entraver la libre fantaisie des individus.

Aussi devons-nous nous attendre à trouver des conditions de travail fort délicates : issues de cantons et rapportées à des héros divers, — apparaissant à des degrés d'évolution inégaux, — modifiées par les littérateurs ou les érudits qui nous les ont conservées, — intégrées à l'occasion dans des systèmes philosophico-religieux, — enfin n'ayant parfois survécu qu'en un seul de leurs épisodes, de nombreuses versions du cycle ont dû coexister, se heurter, se fondre, ou s'harmoniser tant bien que mal en doublets indépendants officiellement reconnus. Dans ces conditions, il serait vain, et dangereux, de vouloir

être complet. Nous ne nous engagerons dans une étude de détail que pour celle de ces versions qui nous paraîtra le moins altérée : *Le Cycle du* Πίθος *et de Prométhée.*

2. *La notion d'ambroisie est devenue très tôt pour les Grecs quelque chose d'assez vague.* — La monographie que Roscher a consacrée au *nectar* et à l'*ambrosia* (Wilh. Heinrich Roscher. *Nektar und Ambrosia.* Leipzig, 1883) rassemble tous les éléments de la question, mais classés d'une manière tendancieuse : soucieux de démontrer que l'*ambrosia*, et son doublet le *nectar*, étaient des substances analogues au miel, l'auteur a trop laissé dans l'ombre les témoignages gênants. Il n'en reste pas moins établi que, très tôt, peut-être sous des influences sémitiques, poètes et mythographes ont pris de grandes libertés avec l'*ambrosia*, la rapprochant sans scrupule de telle ou telle nourriture humaine agréable à l'odorat ou au goût, en particulier du *miel. Mais c'est là le résultat d'une évolution naturelle, et non pas un point de départ.*

Ce qui est plus caractéristique, c'est que la vertu immortalisante de l'*ambrosia*, sans jamais disparaître, se soit rapidement obscurcie. L'*ambrosia* et le *nectar* sont-ils des sources d'immortalité ? Bergk (*Fleckeisens Jahrb.* 1860, p. 377 *sq.*) soutenait la négative, et Roscher (*o. c.*, p. 52 *sq.*) ne l'a réfuté qu'en partie :

Sans doute *Déméter* se sert d'*ambrosia* pour rendre *Démophon* immortel (*H. in. Cer.* 236); sans doute Pindare (*Ol.* I, 91) sait qu'ayant goûté l'*ambrosia* et le *nectar*, *Tantale* est devenu ἄφθιτος « incorruptible » ; sans doute, sur le tard, voyons-nous Lucien (*Dial. Deor.* 4) établir une sorte d'équation entre ἀμβροσία et ἀθανασία. Mais il est remarquable qu'en d'autres circonstances l'immortalité s'acquière non point par l'*ambrosia*, mais par le feu : *Héraclès* entre ainsi dans l'Olympe par le bûcher ; *Déméter* elle-même, si elle frotte chaque jour *Démophon* d'*ambrosia*, le place chaque nuit dans le feu (*Apollodori Bibliotheca* I, 31) ; *Thétis* agit de même avec *Achille* (*Apoll. Bibl.* III, 171). Il semble qu'un dieu puisse être privé de sa nourriture spéciale sans cesser d'être immortel : ainsi le dieu qui a violé son serment sur le *Styx* n'en goûte plus pendant cent ans ; or, il ne meurt pas ; seulement, pendant

ce temps : κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει (Hésiode, *Théogonie*, 795-6.)

Enfin, nulle part Homère ne précise la vertu de l'*ambrosia :* pour couvrir l'odeur immonde des phoques, la fille de *Protée* en fait respirer à *Ménélas* sans risque de le rendre immortel ; mais comme elle ne lui en donne pas *à boire*, le témoignage est inutilisable. La scène fameuse (*Od*. v. 196-199) où l'on voit *Calypso* se faire servir de l'*ambrosia* et du *nectar* pendant qu'elle-même offre à *Ulysse* des mets humains (οἷα βροτοὶ ἄνδρες δουσιν) ne fait que souligner l'existence de deux nourritures, une pour les mortels et une pour les non-mortels, mais n'indique pas que l'immortalité vienne de l'*ambrosia.*

Ce n'est pas là une vaine discussion de mots : *l'incertitude qui semble avoir régné de bonne heure sur les effets de l'ambrosia, cette tendance très nette à en oublier, au moins à en atténuer la vertu, ont dû favoriser la confusion et la contradiction au sein des légendes ambroisiennes ; l'ambrosia a cessé d'être le centre fixe, évident, nécessaire de son cycle, comme la bière des Ases scandinaves, déchue de la même dignité de philtre immortalisant, a cessé rapidement d'être le centre du sien.* Et, par un mouvement inverse, des légendes nouvelles de l'*ambrosia* sont nées, de droite et de gauche, sans liaison aucune avec les anciennes. C'est ainsi qu'on voit dans l'*Iliade* (V. 777) le *Simois* faire croître l'*ambrosia* que doivent paître les chevaux d'*Héra* ; que Proclus (*in Crat.* p. 161) peut attribuer à Orphée une tradition suivant laquelle c'est *Déméter* qui aurait inventé l'*ambrosia* et séparé la double nourriture des dieux ; que le scholiaste de Callimaque (*Hymn.* I, 49), enfin, fait sortir l'*ambrosia*, ainsi que le *nectar*, des cornes de la chèvre *Amalthée...*

La même incertitude préside à la répartition des valeurs matérielles entre l'ambrosia et le nectar. Lequel est liquide, lequel solide ? lequel boisson, lequel nourriture ? Les textes se contredisent : Homère joint presque toujours les deux mots dans une union aussi stable que celles de σῖτος ἠδὲ ποτής, σῖτος καὶ μέθυ, σῖτος καὶ οἶνος ; la plupart des poètes font du *nectar* la boisson ; mais Sappho (*fr.* 51 Bergk), Alcman (*fr.* 100), Euripide (*Hipp.* 741 *sq.*) et quelques autres transportent

cette qualité à l'*ambrosia* (1). La question est d'ailleurs sans portée : on est d'accord depuis longtemps pour voir dans le *nectar* et l'*ambrosia* deux doublets, entre lesquels la répartition s'est faite tardivement et sans doute arbitrairement. Peu importent les étymologies fantaisistes proposées pour le mot νέκταρ : il est l'équivalent sémantique d'ἀμβροσία. Nous retrouvons donc ici la même répartition entre solides et liquides que nous avons déjà rencontrée chez les Iraniens avec les doublets *Haurvatât* et *Ameretât*. Evolution sans nul doute indépendante dans les deux cas, mais assez naturelle pour avoir donné des résultats identiques.

***

Les remarques qui précèdent nous dictent notre méthode : nous nous attacherons d'abord, *parmi les légendes qui se présentent encore comme ambroisiennes, relatives notamment à l'origine et aux vols de l'ambrosia, à dégager celles qui dérivent d'un ou de plusieurs épisodes du cycle indo-européen*. On trouvera les autres, quelle qu'en soit l'origine, longuement étudiées dans la monographie de Roscher : elles ne nous appartiennent point.

Mais, atténuée dans sa valeur, l'ambroisie était susceptible d'altération, de substitution même ; de même que dans la littérature védique le *sôma* a pris la place de l'*amrta*, et dans telle légende scandinave le « Marteau de pérennité » la place de la bière des *Ases*, nous devons nous attendre à trouver quelqu'autre philtre d'immortalité, quelqu'autre talisman alimentaire installé à la place de l'ambroisie dans certaines versions du cycle. Où chercher ces versions ? L'histoire de *Prométhée* nous en fournira une encore très peu altérée : nous reconnaîtrons, *dans le festin truqué de Mékone, dans les vols alimentaires et le châtiment de Prométhée, dans le vol du* πίθος *d'immortalité et l'expédition vengeresse de la Fausse Femme, Pandore*, l'enchaînement attendu des épisodes ambroi-

(1) Cf. l'expression homérique (*H. in Vener.* 231) σίτῳ τ' ἀμβροσίῃ τε. Dans *Il.* XIX, 347 *sq.* et Pind. *Pyth.* IX, 59 *sq.* 197, l'*ambroisie*, comme le *nectar*, est une substance fluide.

siens, mêlés d'éléments d'une toute autre origine, et amputés seulement des thèmes de fabrication.

Nous consulterons ensuite les récits, beaucoup plus évolués, des *Titanomachies* et des *Gigantomachies*. Là encore des versions plus ou moins appauvries du cycle sont reconnaissables. Enfin, sans avoir la prétention ni le désir d'être complet, nous essaierons de réunir *les traces éparses d'autres versions du cycle*, ou de marquer les *emprunts* que d'autres cycles, d'origine toute différente, mais voisins de sens et de forme (comme celui des Pommes divines) ont peut-être fait à celui de l'Ambroisie.

* * *

Dans cette enquête, il faudra toujours nous souvenir d'un fait que nous n'avons pas encore signalé, mais que d'autres témoignages (italiques, celtiques, slaves, arménien) nous révèleront bientôt et que peuvent déjà faire pressentir les fêtes bien connues du *Sôma* et de la Bière chez les Hindous védiques et chez les Scandinaves : le cycle légendaire de l'Ambroisie est arrivé sur le sol grec accompagné d'un cycle rituel, d'une fête printanière, communielle, au cours de laquelle, par une représentation magico-religieuse des légendes, les hommes cherchaient à s'assurer une vie longue, saine et heureuse. Il est donc probable que, en Grèce comme ailleurs, chaque version du cycle que nous rencontrerons était à l'origine la traduction d'une fête locale dérivée de la fête de l'Ambroisie. Dans certains cas (traces, à Athènes, d'un cycle théséen en corrélation avec les *Thargélies*), ces fêtes nous sont attestées. Le plus souvent nous ne les connaissons pas : c'est le cas pour la version prométhéenne ; c'est le cas surtout pour les versions locales que les mythographes ont mises en œuvre dans leurs récits d'ensemble de la Titanomachie et des Gigantomachies ; ni Phérécyde ni Apollodore n'ont consigné les rites qui devaient correspondre, en certain canton de la Grèce, à l'histoire du φάρμακον d'immortalité convoité par les *Géants*, et à celle de la « Déesse artificielle », *Athéna*, faisant perdre aux Géants leur immortalité.

I. Légendes concernant l'Ambroisie et conservant quelque chose du Cycle indo-européen

1. *La mer et l'Ambrosia.* — De l'origine de l'ambroisie, de ce qui est devenu dans l'Inde le barattement de l'Océan dans son Vase et chez les Germains la cuisson de l'eau dans la Cuve de la Mer, il n'a survécu en Grèce que des souvenirs fort minces.

Un vestige verbal d'abord : *Ambrosia*, déesse nourricière (nourrice de *Zeus* ou de *Dionysos*) est *fille de l'Océan* (*Hygin, fab.* CLXXXII). Une autre tradition curieuse fait d'*Ambrosia* la fille de l'*Océanide Pleioné* et d'un personnage que nous retrouverons bientôt : *Atlas* (*Hyg. Poet. Astron.* l. II, *s. v.* « *Taurus* »).

Un fragment de la poétesse Moirô dit la même chose en d'autres termes (dans *Athénée*, 491*b*) : pendant que *Zeus* enfant était en Crète, « des colombes (πέλειαι) le nourrissaient dans une grotte, *lui apportant l'ambroisie des courants de l'océan...* »,

ἀμβροσίην φορέουσαι ἀπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων,

service qui fournit une explication mythologique et étymologique de la constellation des *Pléiades*.

Et c'est tout. Nous nous expliquerons cette pénurie des légendes de *fabrication* sur tout le domaine grec, en conclusion de ce travail, quand nous entreverrons quelle ancienne boisson *rituelle, humaine* correspondait chez les Indo-Européens à l'ambroisie *légendaire* et *divine* : sans doute était-ce, chez les Indo-Européens, une boisson fermentée à base de céréales, analogue à la bière. Chez les Grecs, cette boisson ayant été éliminée des rites et de l'usage par le *vin méditerranéen*, la boisson légendaire correspondante devint purement fabuleuse, et les épisodes de fabrication furent vite oubliés. C'est par une évolution analogue que les Hindous védiques, chez qui une boisson nouvelle, le *sôma*, avait pris de la même manière la place de l'antique boisson rituelle indo-européenne, nous ont livré par morceaux une version sômique du cycle de l'ambroisie, version qui contient tous les thèmes attendus (le festin des dieux, l'expulsion et le châtiment du démon venu chez les

dieux, la Fiancée fatale, la guerre des dieux et des démons) *sauf les thèmes de fabrication* (conquête de la Cuve, brassage). L'Italie nous montrera des évolutions analogues. Dans tous ces cas, ou bien les épisodes relatifs à la Cuve marine sont devenus purement fabuleux (cycle épique de l'*amrta*), ou bien ils ont disparu, laissant quelques vestiges verbaux (l'*Océanide Ambrosia*), ou bien ils ont pris une signification, une destination nouvelles. Nous rencontrerons bientôt, en Arcadie, à Rome, des exemples de cette dernière sorte d'aventure.

2. *Le vol de l'Ambrosia : le démon à la table des dieux ; son châtiment* (*écrasé sous un mont, sous des rocs*). — Une des variantes les plus en vogue de la légende représente *Tantale* comme un convive des dieux (Horace, *Od.* I, XXVIII, 7) qui leur dérobe le *nectar* et l'*ambrosia* pour en faire part à ses amis, ἁλίκεσσι συμπόταις (Pindare, *Ol.* I, 98 *sq*). On reconnaît là l'épisode du « démon chez les dieux ». Mais d'autres auteurs, par un procédé dont nous retrouverons maint exemple, ont remplacé les aliments divins par des « secrets d'Etat », vagues, *abstraits*, ou lui ont attribué un crime analogue à celui d'*Atrée* (v. art. *Tantalos* dans le *Lexikon* de Roscher).

Quant au châtiment, parmi des traditions assez diverses, deux se rapprochent du supplice indo-européen du démon voleur, tel que la comparaison de la plupart des témoignages nous amènera à le supposer (écrasé sous des rocs, sous un mont, lapidé, pétrifié, attaché à un mont, — tous supplices ayant sans doute un sens sismique) : dans l'*Hadès*, dit Apollodore (*Epit.* II, 1), il a au-dessus de la tête un rocher menaçant ; d'après Pausanias (II, 22, 3 ; V, 13, 7), *Zeus* l'écrasa sous le mont *Sipylos* en Lycie. Nous rencontrerons des supplices analogues pour *Atlas*, où l'on a depuis longtemps deviné un doublet de *Tantale*.

3. *Traces d'autres épisodes ?* — Les autres épisodes du cycle ne nous sont pas parvenus sous forme proprement ambroisienne. Peut-être y a-t-il cependant trace de l'épisode du dieu costumé en déesse dans le texte d'Hygin où *Ambrosia* est nommée parmi les filles de l'*Océan*, nourrice de *Zeus* ou de *Dionysos* (*fab.* CLXXXII) : *Dionysos*, voyant vieillir *Ambrosia* et ses sœurs, s'adresse à *Médée* (évidemment introduite après

coup dans la légende) pour qu'elle les transforme en jeunes hommes. Il y a là une coïncidence limitée, mais curieuse : *pour lui permettre de reconquérir la jeunesse* (*comment?*), *on voit un dieu changer de sexe un être divin qui s'appelle Ambrosia.* Trace d'une version aberrante, traduction légendaire d'un des rites ambroisiens tel qu'il se pratiquait dans quelque canton grec ? Mannhardt (*Wald und Feldkulte*, Berlin, 1875-7) a montré combien ce rite de l'homme habillé en femme ou de la femme habillée en homme est courant dans les fêtes printanières : or, la fête de l'ambroisie était la fête printanière des Indo-Européens, et comportait un semblable déguisement.



II. Le Cycle du Πίθος et du feu : Légendes indo-européennes et Légendes égéennes

Prométhée, à travers toute l'antiquité, apparaît avant tout comme le voleur de feu. Et par là il s'apparente à d'autres héros du monde égéen, notamment à l'*Hephaistos* forgeron des légendes lemniennes (v. art. de K. Bapp sur *Prometheus* dans le *Lexikon* de Roscher, et C. Robert, rééd. de la *Mythologie* de Preller, I, p. 91 *sq.*). Il n'y a pas à chercher l'origine de cette légende du *vol du feu* : on a rapproché très tôt de *Prométhée*, jusqu'à vouloir trouver entre eux une parenté étymologique invraisemblable, le voleur de feu védique *Mâtariçvan* (*Rg.V.*, I, 93, 6; III, 9, 5; VI, 8, 4). Mais rien, dans les traditions védiques, ne se laisse superposer aux autres parties de la légende prométhéenne. La donnée, d'ailleurs, est fort naturelle, et se retrouve sous des formes voisines chez un grand nombre de peuples. Sir James Frazer, dans un article de son appendice à la Bibliothèque d'Apollodore (tome II, app. III, *The origin of fire*, p. 326-350) a consigné plusieurs douzaines de versions de cette légende, recueillies sur tous les continents : elle a donc pu naître spontanément sur le sol grec.

Aussi n'est-ce pas en tant que voleur de feu que *Prométhée* nous intéresse : à lire son histoire telle que la raconte Hésiode, on s'aperçoit que le feu y tenait primitivement peu de place. D'autres épisodes plus importants y figurent : le festin des

dieux et des hommes truqué au préjudice des dieux par *Prométhée* ; le supplice de *Prométhée* ; le vol d'un πίθος qui contient « l'absence de mort » ; l'expédition vengeresse, chez le voleur, d'une forme féminine fabriquée par les dieux : autant d'épisodes qui recouvrent tout le cycle indo-européen de l'Ambroisie sauf les épisodes de préparation. Tout se passe comme si le Titan *Prométhée* avait rassemblé sur lui des légendes égéennes du feu et les légendes grecques de l'Ambroisie, ou de son vase, le πίθος.

***

Comment a pu se faire ce cumul d'aventures, cette fusion de légendes ? Par quel biais le voleur de feu a-t-il pu coïncider avec le voleur d'ambroisie ? Il serait vain de recourir ici aux traditions que nous avons rapportées plus haut, et où l'on voit le feu bénéficier de l'incertitude de plus en plus grande de la notion d'ambroisie : le bûcher d'*Héraclès*, les bains de feu dont se servent les déesses pour rendre immortels leurs favoris. Certes, très tôt, le feu purificateur de toute souillure est apparu comme le meilleur, l'unique remède contre la grande souillure humaine, la mortalité. Mais c'est là une assimilation déjà *réfléchie*, presque *philosophique*, qui étonnerait dans l'état de pensée fort peu spéculative que représente Hésiode. Aussi, dans le cas de la légende prométhéenne, la parenté des notions de feu et d'ambroisie est-elle plus *matérielle*, plus *immédiate*. Nous ne pourrons préciser ce point qu'après avoir suivi en détail tous les textes hésiodiques. Disons tout de suite que, pour Hésiode, si *Zeus* refuse le feu aux hommes, si *Prométhée* vole le feu pour les hommes, c'est que le premier veut les empêcher de *cuire* leur viande, de jouir de leur part de nourriture artificiellement obtenue, et que le second veut au contraire les empêcher de mourir d'inanition : l'histoire de *Prométhée* commence par un festin où la meilleure part est donnée aux hommes, ce dont les dieux veulent se venger. En même temps qu'il leur enlève le feu, d'ailleurs, *Zeus* ne les prive-t-il pas aussi du *blé*, des céréales, βιός ? Le feu prométhéen, avant de devenir, grâce au génie d'Eschyle et à la subtilité des mythographes, le « feu civilisateur » ou le « feu

animateur » (comme ailleurs le « feu purificateur ») a tout simplement été ce qu'il est encore chez Hésiode : « le feu qui cuit ». C'est donc par cet aspect *alimentaire* que le vol du feu a pu se fondre avec des légendes indo-européennes relatives à la nourriture des dieux.

Un autre trait, à vrai dire fort obscur, de nos légendes indo-européennes a pu faciliter cette confusion ; nous ne l'avons pas encore signalé, parce que les Hindous ne semblent pas en avoir gardé le souvenir : mais les légendes germaniques, celtiques et latines, s'accordent à attribuer, dans les opérations qui précèdent et dans les vols qui suivent la préparation de l'ambroisie, un rôle variable mais toujours très important à un *génie forgeron* : chez les Germains, on a vu *le dieu du feu et des forgerons, Loki*, tenir le rôle du démon à la table des dieux (Lokasenna) ; d'autre part, quand l'épisode de la Fausse Fiancée s'est détaché du cycle ambroisien, ç'a été pour s'attacher au *marteau* de pérennité, et *Loki* accompagne encore chez *Thrym Thor* déguisé (Thrymskvidha) ; nous verrons que, d'après les croyances irlandaises, la bière d'immortalité était brassée par le *dieu forgeron Goibniu*, et que, dans la version tardive du cycle qui nous est parvenue, des *armes merveilleuses* fabriquées par ce dieu ont en partie pris la place de la bière d'immortalité. Chez les Latins enfin, l'une des versions du cycle donne au démon collaborateur des dieux, puis voleur de l'objet de pérennité, les traits du *forgeron Mamurius*, que les Saliens célébraient dans leurs chants en se rendant au lieu de leur célèbre festin ; et là encore, la qualité de forgeron reconnue à *Mamurius* a sans doute aidé, nous le verrons, à faire de l'*ancile* ce qu'il est à l'époque classique : un *bouclier*. *Prométhée*, frère de l'*Hephaistos* forgeron de Lemnos et frère de l'*Héphaistos* échanson des Olympiens, Prométhée intervenant dans la préparation du festin des dieux à Mékone, puis leur enlevant par fraude leur part de nourriture, rejoint *Goibniu*, mais surtout *Loki* et *Mamurius*: sans doute y a-t-il là un trait indo-européen, dont la signification nous échappe, mais qui explique l'union, sous le nom de *Prométhée*, de légendes du feu et de légendes ambroisiennes.

***

On sait que les textes hésiodiques nous ont conservé deux récits de la mésaventure de *Prométhée*, en particulier de l'épisode de *Pandore*. L'un se trouve dans la « Théogonie » (v. 507-616), l'autre dans les « Travaux et les jours » (v. 43-105). Dans l'étude qu'il a consacrée à ce dernier ouvrage, M. Mazon, comparant les deux récits, conclut avec beaucoup de vraisemblance que la conception des « Travaux », plus simple et plus naïve, doit être la plus ancienne. Peu importe que dans l'ordre de la rédaction, le récit de la « Théogonie », premier ouvrage d'Hésiode, soit antérieur au récit des « Travaux », ouvrage de l'âge mûr ; il y a un fait : à l'époque d'Hésiode, deux conceptions de *Pandore* coexistaient, l'une plus archaïque, l'autre plus évoluée (Mazon, *o. c.*, p. 50 et 138). La plus archaïque est celle des « Travaux » : c'est d'elle que nous allons nous occuper d'abord. Et les éléments indo-européens, ambroisiens que nous y rencontrerons confirmeront le sentiment, l'hypothèse par elle-même très vraisemblable, de M. Mazon.

A. Le Texte des « Travaux ». Le vol du πίθος. Pandore

M. Mazon s'est attaché à mettre en lumière deux caractères de ce texte : d'abord Hésiode procède par allusions ; il suppose connues du lecteur les données essentielles de l'histoire ; il ne craint pas, par exemple, de « rappeler » des conseils, donnés par *Prométhée* à *Epiméthée*, dont il n'a pas été parlé auparavant ; brusquement, dans la dernière partie, il est de même question du πίθος que rien n'a annoncé ; nous avons donc devant nous un *résumé*. En second lieu, et ce caractère est étroitement lié au précédent, le récit n'est pas fait pour lui-même ; il sert d'argument dans le raisonnement d'Hésiode, d'illustration à sa thèse : « Le travail seul doit assurer la vie de l'homme. C'est *Zeus*, en effet, qui l'a voulu ainsi, et à la loi de *Zeus* tous doivent obéir, l'histoire de *Prométhée* le démontre assez. *Prométhée* a voulu soustraire les hommes au dessein de *Zeus* et les a conduits au malheur. On ne peut donc échapper à la volonté de *Zeus* : obéis à sa loi, travaille. » (Mazon, *o. c.*

p. 48). Cette idée morale, philosophique colore tout l'épisode ; à chaque moment, comme un refrain (v. 71, 79, 99) reviennent ces mots : « par le vouloir de *Zeus* », (Κρονίδεω διὰ βουλάς — Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου — αἰγιόχου βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο) Et dans la jarre, dans le πίθος d'*Epiméthée* se trouvera, entre autres choses que nous préciserons tout à l'heure, le χαλεπὸς πόνος, le « dur travail ». Telle n'était certainement pas l'ancienne signification, la primitive couleur du mythe ; mais cette altération, ce détournement de sens était commandé par l'idée fondamentale du poème où le mythe trouvait sa place. Le récit de la « Théogonie », plus altéré à d'autres égards, n'a pas subi, nous le verrons, cette « déclinaison » morale.

Voici maintenant le conte des « Travaux » : irrité par une première tromperie de *Prométhée* (que la « Théogonie » permettra de préciser tout à l'heure), *Zeus* a caché le pain (βιός) aux hommes, et aussi le feu. *Prométhée*, une seconde fois, trompe *Zeus*, dérobe le feu dans une tige creuse (ἐν κοίλῳ νάρθηκι) « pour les hommes ». *Zeus*, derechef irrité, lui prédit un grand mal pour lui et pour les hommes à venir ; « en compensation du feu, je leur donnerai un fléau dont ils se réjouiront, flattant, choyant en leur cœur leur propre mal » (τοῖς δ'ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες). Et *Zeus* commande à *Héphaistos* de prendre de la terre et de l'eau, et d'en faire un corps virginal semblable à ceux des déesses immortelles ; il charge *Athéna* de lui enseigner ses travaux, en particulier celui de la toile, et *Aphrodite* de lui donner la grâce et tous les charmes. Mais il ordonne à *Hermès* de mettre dans ce corps magnifique « un esprit impudent, une âme habile au mensonge », κυνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος.

Les dieux obéissent. *Héphaistos* modèle la forme féminine (παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον) ; *Athéna* lui passe sa ceinture et ses parures ; les *Charites*, *Peithô*, les *Hôres* l'ornent, et *Athéna* met la dernière main à l'ajustement ; *Hermès* enfin, ponctuel, lui donne « fourberie, calculs rusés, âme trompeuse », puis la voix qui lui permettra de faire jouer toutes ces qualités. Comme tous les dieux de l'Olympe ont contribué à équiper cet être fatal, il reçoit le nom de *Pandore*.

Zeus charge *Hermès* de la conduire chez *Epiméthée*. *Epiméthée* oublie les sages conseils de son frère *Prométhée*, qui lui avait dit de n'accepter de *Zeus* aucun présent ; il reçoit *Pandore*, et comprend trop tard (d'où son nom : *Epi-méthée*) que c'est un fléau. Car jusqu'alors les tribus des hommes vivaient à l'écart des maux du « dur travail », « à l'abri des maladies qui font mourir ». (... ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο, νούσων τ 'ἀργαλέων αἵτ ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.) Mais c'est cette femme qui, soulevant le grand couvercle du tonneau (πίθου μέγα πῶμ' ἀφελοῦσα) laissa échapper les souffrances et les peines. Seule l'Espérance (l'Attente, 'ελπίς) resta dans le tonneau, *Pandore* ayant replacé à temps le couvercle, conformément à la volonté de *Zeus*. Mais des milliers de peines errent parmi les hommes, la terre en est pleine, et pleine la mer, — et voici les maladies de jour, et celles qui viennent la nuit, d'elles-mêmes, visiter les mortels, porteuses de maux, et silencieuses, car le sage *Zeus* ne leur a pas donné la voix...

Le récit de la « Théogonie » éclairera tout à l'heure les premiers vers de ce texte. Notons cependant tout de suite que s'il est question, au début, du vol du feu, ce vol est aussitôt oublié ; le châtiment n'a rien de commun avec la faute, il ne la répare pas : les hommes gardent le feu. N'importe quelle autre transgression de la loi de *Zeus* pourrait recevoir un châtiment semblable. Il y a là une sorte de rupture dans la suite logique, on pourrait presque dire morale, du récit, rupture dont le texte même, dans sa dernière partie, fournit l'explication : *en réalité deux légendes se sont combinées ; il y a deux vols, le vol du feu, maintenu ici par tradition ; — et le vol du* πίθος *auquel Hésiode, confiant dans l'information de ses lecteurs, se contente de faire allusion.*

Ici encore, M. Mazon a donné tous les éléments du problème (*o. c.* p. 52-53) :

« Quelle était cette jarre ? *Pandore* l'avait-elle trouvée dans la maison d'*Epiméthée*, ou l'y avait-elle apportée elle-même ? C'est ce que le texte ne dit pas — évidemment parce que tous les auditeurs d'Hésiode devaient le savoir. Nous sommes moins bien renseignés. Je ne crois pas cependant que *Pandore* eût apporté la jarre : « le présent des dieux », c'est

Pandore elle-même ; Hésiode ne nous a pas montré les dieux, au moment où elle quitte l'Olympe, lui remettant la jarre fatale. Elle était donc déjà dans la maison d'*Epiméthée.* D'après les scholies, il l'aurait reçue de *Prométhée,* qui la tenait lui-même des *Satyres.* C'est dire que la légende était devenue au ve siècle la matière d'un drame satyrique dont on peut conjecturer l'intrigue : *Zeus* avait sans doute projeté de répandre sur la terre le contenu de la jarre aux maux ; *Prométhée* lui faisait alors dérober la jarre par les *Satyres* et la remettait à *Epiméthée,* en lui recommandant de ne jamais l'ouvrir ; mais *Pandore,* introduite dans la maison d'*Epiméthée,* allait furtivement en soulever le couvercle. Il est peu probable que telle ait été la forme primitive de la légende à laquelle fait allusion Hésiode, mais il serait plus improbable encore que le poète athénien, quel qu'il fût, eût contredit la tradition sur un point essentiel, tel que l'origine de la jarre. Il faut donc penser que la jarre était déjà plantée « dans le sol » du cellier d'*Epiméthée* quand *Pandore* entra dans la maison. »

On peut certes conjecturer un peu différemment le sujet du drame satyrique en question ; il reste un fait certain, établi par les scholies : *la jarre était déjà chez Epiméthée, et c'est Prométhée qui, directement ou non, l'avait dérobée à Zeus. Dès lors, comment méconnaître un des épisodes les plus caractéristiques de notre cycle de l'ambroisie dans cette expédition d'une « forme féminine », fabriquée pour la circonstance par les dieux, allant chez un démon qui recèle une « jarre » volée aux dieux, et, grâce à son charme, neutralisant, annihilant le bénéfice de ce vol ?*

D'autant plus que cette jarre elle-même, son contenu étrange, recouvrent de façon fort transparente encore le vase et l'ambroisie dérobés par le démon indo-européen : la jarre ouverte, voici répandus dans le monde mille fléaux, μυρία λυγρὰ, *en particulier les maladies, tandis qu'auparavant les hommes vivaient à l'abri des « terribles maladies qui apportent la mort* » (ἄτερ ... νούσων τ' ἀργαλέων αἵτ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν, v. 92.) On peut discuter longuement pour savoir si la jarre contenait, comme le disent les scholies, des maux, ou au contraire des

biens, des maux qu'il fallait garder enfermés comme dangereux ou des biens qu'il fallait garder enfermés comme précieux ; en particulier contenait-elle « la santé », « l'absence de maladies mortelles », ou au contraire ces maladies elles-mêmes (1) ? Peu importe ; si évoluée que soit déjà la légende, elle conserve encore la valeur de son prototype indo-européen : *la « forme féminine » vient enlever à Epiméthée l'immortalité* (2), *que lui procurait une « jarre » dérobée aux dieux. Le contenu de cette jarre s'est, en quelque sorte, dématérialisé, mais ses propriétés merveilleuses sont restées les mêmes. Il ne lui manque que le nom :* ἀμβροσία (3).

Bien mieux : un vase d'Oxford (Percy Gartner, *J. of Hell. St.* XXI, 1901, pl. I — Lechat, *R. des Et. gr.* XIV, 1901, p. 474 — Carl Robert, *Hermès*, XLIX, 1914, p. 17-38), d'où l'on a voulu tirer de bien hasardeuses conclusions sur le caractère « tellurique » de *Pandore*, montre en tous cas la Femme apparaissant aux yeux d'*Epiméthée avec le voile et la couronne de la fiancée*, et, pour plus de clarté encore, *surmontée d'un Erôs ailé*. Ce qui prouve que les dieux envoyaient *Pandore* à *Epiméthée*, la « forme féminine » au « démon », non comme simple messagère, *mais comme épouse*. Hésiode ne le dit pas expressément, mais ne prête-t-il pas à *Zeus*, dans ses menaces, des mots significatifs : « Les hommes entoureront d'amour leur propre malheur » ? Cette idée de « séduction », d' « amour aveuglant » est pleinement d'accord avec la tradition ambrosienne, indo-européenne de la « fiancée fatale ».

On pourra noter, comme curiosité littéraire, combien l'épisode de *Pandore*, tel qu'il est retracé dans les « Travaux », rappelle de près son analogue germanique, la Thrymskridha.

(1) Primitivement, cette « jarre » a dû contenir évidemment un liquide : c'est la seule destination naturelle de cette sorte d'objet.

(2) Ou au moins l'absence de mort *violente* (κῆρας), si l'on craint, comme M. Mazon, de mettre en contradiction ce vers 92 et le vers 116, qui appartient à un tout autre mythe, le mythe des âges : mais c'est là un distinguo, une limitation de sens probablement tardive, et spéciale à Hésiode.

(3) Dans le « *Prométhée enchaîné* » Eschyle rationalise peut-être cette ancienne donnée quand son héros se vante, devant le chœur, *d'avoir « délivré les hommes de l'obsession de la mort* » (v. 248 : θνητοὺς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον) et d'avoir, par là autant que par le vol du feu, encouru la rancune de *Zeus* ?

Les dieux parent leur créature à l'envi, comme les *Ases* et les *Asines* parent *Thor* déguisé ; *Athéna* lui donne sa ceinture et ses bijoux comme *Freya* à *Thor* ; et *Hermès* la conduit chez *Epiméthée* comme le rusé *Loki* conduit la fausse déesse chez *Thrym*; enfin, même aveuglement, même éblouissement, même oubli de toute précaution chez le géant *Thrym* et chez le Titan *Epiméthée*.

Quant à *Epiméthée*, il ne convient pas d'attacher à ce personnage grande importance : c'est un reflet, un doublet de son frère *Prométhée*, né d'un jeu de mots dont l'histoire de *Pandore* donne la clef. Mais dans d'autres formes de la légende, il disparaît : c'est ainsi que pour certains (pour Hésiode lui-même, d'après *Schol. Apoll.* III, 1086 : Ὅτι Προμηθέως καὶ Πανδώρας υἱὸς Δευκαλίων Ἡσίοδος ἐν πρώτῳ καταλόγων φησι) *Pandore* devient tout simplement l'épouse de *Prométhée*. Parmi les quatre frères dont parle Hésiode (*Théog.* v. 508, *sq.*), l'« orgueilleux » *Menoitios* et l' « imprudent » *Epiméthée* sont de fort pâles figures, qui ne servent qu'à mieux mettre en relief les personnalités vigoureuses d'*Atlas* et de *Prométhée*.

B. Le Texte de la « Théogonie ». Le festin des Dieux. Le Vol du Feu. Prométhée enchainé

Nous avons dit, après M. Mazon, que l'épisode de *Pandore*, dans la forme que lui donnent les « Travaux », est plus primitif, moins évolué que l'épisode correspondant de la « Théogonie ». Réglons tout de suite cette question avant de revenir sur le début du récit de la « Théogonie », qui n'a point son correspondant dans les « Travaux ».

Cette fois, le πίθος, dont les « Travaux » ne parlaient déjà plus que par allusion, disparaît complétement : c'est *Pandore*, par sa seule présence, par son « essence » qui exécute la vengeance de *Zeus* ; *elle représente la « Femme »*, le grand fléau de cette terre (τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος, καὶ φῦλα γυναικῶν, πῆμα μέγα θνητοῖσι, μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν, οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο... *Th.*, v. 590-592). Et la gynécophobie naturelle aux Grecs, dès cette première manifestation, se donne

libre cours dans une tirade célèbre. Evolution très curieuse, très pittoresque de la légende indo-européenne, où l'expédition de la fausse fiancée ne déchaînait pas tant d'anathèmes sur un sexe qui n'y pouvait mais. *Il est à noter que cette première évolution du mythe de Pandore est à l'origine d'une évolution bien plus considérable du mythe de Prométhée* : si *Pandore* incarne « la Femme » en général, la création de *Pandore* équivaut à la création de la moitié du genre humain ; d'où toutes ces légendes dont on peut suivre la progression à l'époque historique, et où l'on voit apparaître successivement : la création de la *Femme* par les *dieux* ; — puis par les *dieux* avec collaboration de *Prométhée* ; — puis la création de l'*Homme* par *Prométhée*, contre le gré ou avec l'assentiment des dieux (ici apparaît une nouvelle signification du « vol du feu », vol commis pour « *animer* » la créature du Titan) ; *si bien qu'en fin de compte Prométhée se trouve être le principal auxiliaire des dieux dans leur grande œuvre de démiurges.* Hésiode ne prévoyait certes pas ces lointaines métamorphoses en changeant ainsi la destination première de la fatale *Pandore*.

Abordons maintenant le début du récit de la Théogonie Les premiers éléments de la légende, obscurs chez Hésiode, qui procède, ici encore, par allusions, s'éclairent par des conjectures fort plausibles de Schœmann, que M. Mazon accepte en gros : « Il fut un temps, dit M. Mazon (*Œuv. et J.*, p. 48), où les hommes fils de la terre comme les dieux, vivaient à côté de ces frères plus puissants : ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι |θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις (1). » (Hés. *fr.* 82 ; cf. Pindare, *Ném.* VI, 1 *sq.*) ... Les mortels profitaient ainsi de plus d'un privilège des immortels, et sans doute du feu, bien précieux entre tous, apanage divin. Un jour vint pourtant où les dieux et les mortels se séparèrent. Ils convinrent alors de déterminer leurs parts respectives, de fixer le tribut d'honneurs ou de bienfaits qu'ils se paieraient désormais les uns aux autres. L'accord fut conclu dans la plus ancienne ville du Péloponèse, dans le pays où une

(1) Notez les termes par lesquels s'opposent ici les deux classes de convives : ἀθανάτοισι... καταθνητοῖς... souvenir de la valeur *neutre* des festins communs aux dieux et aux démons avant l'invention de l'ambroisie ?

vieille tradition plaçait le séjour d'un *Titan*, à *Mékoné* (Sicyone)... Ici commence le récit d'Hésiode : l'accord est scellé par un festin auquel pourvoit *Prométhée*, et qui doit devenir le prototype des sacrifices ; *Prométhée* sert un bœuf. Mais, voulant favoriser les hommes, il fait deux parts, l'une toute de chair, qu'il cache sous le ventre, morceau vulgaire, l'autre toute en os, qu'il enveloppe d'une graisse appétissante ; puis il donne à choisir à *Zeus*. *Zeus* devine la ruse, mais il feint d'être dupe et choisit la seconde part. Alors il laisse éclater son courroux. Pour se venger, il refuse (οὐκ ἐδίδου) aux hommes le feu, sans lequel ils ne peuvent cependant faire rôtir les chairs. *Prométhée*, par une seconde ruse (αὖτις) dérobe le feu à *Zeus*... Le texte finit comme celui des « Travaux », par l'expédition de *Pandore*. Mais nous savons d'autre part (*Théog.*, v. 520-525, cf. v. 613-615) que *Prométhée* subit un châtiment personnel, celui-là même que des siècles de littérature et de philosophie ont célébré : un aigle ronge le foie sans cesse renaissant du Titan enchaîné à un roc. Les vers 526-534 où il est parlé de la délivrance de *Prométhée* par *Héraclès* sont universellement considérés comme une interpolation, faite à la gloire du héros argien (1).

C'est dans ce début du récit qu'apparaît le mieux le mélange des éléments indo-européens et d'éléments autochtones, préhelléniques, d'ailleurs plus faciles à deviner qu'à préciser. L'étrange tableau du bœuf dépecé et truqué se dénoncerait de lui-même comme non indo-européen, si Hésiode ne prenait soin de nous signaler qu'il est étroitement lié à un vieux rite tenace, nullement indo-européen : « C'est depuis ce temps, dit-il, que les tribus des hommes brûlent aux dieux des os blancs sur les autels fumants (2). » Nous rencontrerons tout à l'heure d'autres cas aussi caractéristiques.

(1) V. les arguments rapportés par K. Bapp dans son article du *Lexikon* de Roscher.

(2) Notez que ce même thème du « festin truqué » ou des « parts échangées » se trouve dans la légende d'Œdipe, à qui ses fils servent, dans un festin de sacrifice, les bas morceaux de la victime. (V. C. Robert, rééd. de la *Mythologie* de Preller, III, p. 904.) — On sait, par ailleurs, que les légendes de Thèbes et celles de Sicyone ont bien des points communs. En tout cas, ce thème n'est pas ambroisien.

Mais il est remarquable que *la première faute de Prométhée soit commise à propos d'un* festin, *et qu'elle consiste à enlever aux dieux, pour la donner à leurs rivaux, une certaine nourriture.* Là est l'élément indo-européen certain de la légende, le trait grâce auquel le thème du festin truqué a pu s'amalgamer aux thèmes ambroisiens ; *Prométhée* rejoint ainsi *Tantale*, voleur, « vulgarisateur », si l'on peut dire, de la nourriture divine. Et le vol du feu prend une valeur toute spéciale : *Zeus* refuse le feu aux hommes, non pas comme élément de civilisation, comme condition première des arts et des métiers ; tout ceci est eschylien, et Hésiode ne semble pas y penser ; son *Zeus* refuse le feu aux hommes très évidemment pour qu'ils ne puissent jouir de leur part ; *c'est une riposte alimentaire.* On comprend mieux maintenant comment le vol du feu a pu s'unir, dans un même cycle, à des thèmes ambroisiens : dans les deux cas, il s'agissait de nourriture, de vie, de « non-mort », sinon d'immortalité. *Prométhée, dérobant le feu pour les hommes, les empêche simplement de mourir de faim.* Ainsi s'explique, au début du récit des « Travaux », ce trait qui a pu étonner : en même temps qu'il refuse le feu aux hommes, il cache dans la terre l'instrument de vie, le pain (χρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοί βίον ἀνθρώποισιν... *Trav.* v. 42 *sq.*) ; en réalité le double geste de *Zeus* correspond à un seul et même dessein : puisque *Prométhée* a favorisé les hommes aux dépens des dieux dans une question de nourriture, c'est dans leur nourriture qu'ils seront punis ; d'abord ils n'auront pas de feu pour cuire les chairs mal acquises, puis ils auront toutes les peines du monde à se fabriquer du pain.

Cette valeur « alimentaire » de la légende de *Prométhée* permet enfin de comprendre la curieuse évolution orphique de l'épisode de *Pandore.* A propos d'un sanctuaire de *Démétèr Kabeiria* proche de Thèbes, Pausanias (IX, 25, 6) écrit : « On raconte qu'il y avait là autrefois une ville, avec des hommes nommés *Cabires*, et qu'à l'un de ces *Cabires*, *Prométhée*, et à *Aitnaios* fils de *Prométhée*, *Démétèr* vint faire un dépôt. » (« ... Προμηθεῖ δὴ ἑνὶ τῶν Καβείρων καὶ Αἰτναίῳ τῷ Προμηθέως ἀφικομένην Δήμητρα ἐς γνῶσιν παρακαταθέσθαι σφίσιν, » Depuis longtemps (v. Preller, *Philol.* VII, p. 51. Rapp, art. *Prometheus* dans le

Lexikon de Roscher), on a assimilé avec vraisemblance cette παρακαταθήκη, ce dépôt mystique de *Démétèr Kabeiria* à l'énigmatique jarre de *Pandore.* Il n'est guère douteux d'autre part qu'il y ait, dans ce don de *Démétèr* à *Prométhée* quelque forme de la « révélation du blé » qui est au fond des cultes démétériens. Et cette tradition prend toute sa valeur si l'on se souvient que, toujours d'après les traditions orphiques, c'est *Démétèr* qui avait inventé l'ambroisie et séparé la double nourriture des dieux (Proclus, *in Crat.* 161). Peut-être trouvera-t-on là un moyen de concilier tout ce que nous avons appris de *Pandore* avec l'opinion assez répandue qui voit en elle une divinité tellurique : les légendes ambroisiennes comme les légendes « céréales » correspondaient à des rites printaniers ou estivaux. Des intreférences étaient inévitables.

Telle est la signification première du vol du feu. C'est la gloire du génie grec d'avoir su tirer d'une donnée aussi matérielle, aussi spéciale, le mythe philosophique que l'on connaît : *Zeus* refusant aux hommes le feu civilisateur et *Prométhée* corrigeant, par son dévouement, l'acte égoïste du jeune dieu. L'humble origine du drame eschylien ne met que mieux en relief l'originalité puissante de la pensée grecque dans le monde indo-européen : nulle part nous n'avons vu sortir, des thèmes du cycle de l'ambroisie, une légende comparable en valeur humaine, en fécondité philosophique à la légende de *Prométhée.*

***

Un point reste inexpliqué : la philanthropie de *Prométhée.* Partout et toujours, le *Titan* travaille, trompe *Zeus* et encourt la colère de *Zeus* au profit des *hommes. Zeus* d'ailleurs ne distingue pas entre *Prométhée* ou *Epiméthée,* son frère, et les hommes : il annonce (*Œuvres et Jours,* v. 57-58) qu'il va envoyer un fléau « aux hommes », et c'est *Epiméthée* qui, ensuite, reçoit ce fléau en la personne de *Pandore.* Qu'est-ce, d'autre part, que cette tradition de Sicyone qui veut que les dieux et les hommes aient commencé par vivre associés et mêlés ? C'est le point, à la réflexion, le plus singulier de la légende.

Peut-être faut-il voir là une trace d'influence cabirienne : un texte déjà cité de Pausanias (IX, 25, 6) parle « d'hommes nommés *Cabires* » qui habitaient près de Thèbes, et fait de *Prométhée* l'un de ces hommes. D'autres (*Photius*, s. v. Κάβειροι) identifiaient *Titans* et *Cabires*, et tout ce que nous savons d'autre part des *Cabires* en fait des êtres proches de l'humanité, les prototypes des héros. Enfin dans le mythe des Races, la seconde race *humaine* n'est-elle pas celle des *Titans* (*Œ*. et *J*., v. 127-142, v. éd. Mazon, p. 65), et tous les manuscrits (au vers 141) ne qualifient-ils pas ces êtres, après l'avènement d'une troisième race, de ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί » ? (Cf. *Farnell*, *Greek hero cults*..., 1921, p. 13.) Les « θνητοί » de la légende prométhéenne n'ont donc peut-être commencé par désigner que les frères de *Prométhée*, les *Titans*, les vaincus de la grande lutte pour l'immortalité, ceux qui ne sont pas devenus ἀθάνατοι, comme les fils de *Cronos*. Mais ce qualificatif de θνητοί qui leur était désormais commun avec les simples hommes, a dû faciliter la confusion dont témoigne le texte hésiodique, et peut-être est-il ainsi à l'origine de cette figure philanthropique de *Prométhée*, dont on sait, à travers les âges et par delà les bornes de la Grèce, l'extraordinaire fortune. Plus tard (et sans doute dès l'époque d'Hésiode), quand tout souvenir précis d'ambroisie se fut perdu dans les récits de la lutte entre *Dieux-Titans* et *Dieux-Cronides*, et quand l'immortalité ne parut plus un effet de l'ambroisie, mais une sorte de privilège naturel, congénital de tout être divin, les *Dieux-Titans*, *Prométhée* en tête, durent retrouver par ce biais leur immortalité, et dès lors, à qui pouvait s'appliquer le nom traditionnel de θνητοί, sinon aux seuls humains ? Et l'on arrive ainsi à l'état de la légende que nous avons étudié : *Prométhée*, *Epiméthée*, travaillant et fraudant pour les « θνητοί », favorisent « les hommes ».

***

Quelques traces subsistent pourtant des *Titans* dont les hommes ont pris la place : Mékoné, Sicyone, où nous voyons servi le repas mixte qui provoque la querelle, était précisément le séjour d'un *Titan* (Pausanias II, 11, 5). — Une scholie de

la *Théogonie* (518) explique que ce festin eut lieu μετὰ τὸν πόλεμον, c'est-à-dire après la Titanomachie : en réalité, il a dû entrer autrefois, lui ou son analogue, comme épisode dans la Titanomachie, à l'époque où c'étaient les *Tîtans* et non pas encore les hommes, qui s'y appropriaient, par ruse, la nourriture de *Zeus* et des dieux ; en tous cas, l'on reconnaît ici la collaboration, l'entente des dieux et des démons indo-européens, brusquement rompue quand il s'agit d'attribuer aux uns et aux autres la nourriture merveilleuse préparée en commun.

***

Nous n'insisterons pas sur le supplice de *Prométhée*. On sait que primitivement, avant qu'intervînt l'influence orphique, ce supplice, comme celui des autres *Titans*, devait être éternel : les vers d'Hésiode qui parlent de sa délivrance par *Héraclès* sont manifestement interpolés (1). Quant à la forme du supplice, on sait aussi que l'aigle ne figurait pas dans la légende primitive : *Prométhée* était simplement attaché, comme *Atlas* — comme *Loki*, comme *Ahriman*, comme sans doute le démon voleur du cycle indo-européen, à une colonne ou à un mont, à l'extrémité du monde; durant tout le drame conservé d'Eschyle le *Titan* ne subit d'ailleurs que ce supplice élémentaire, et ce n'est que dans la seconde pièce de la Trilogie que *Zeus*, par un surcroît de cruauté, ajoutait l'aigle aux chaînes. Enfin, une tradition expliquait les tremblements de terre par les sursauts de *Prométhée* ; mais étant donné la date tardive où paraît ce détail (*Apoll. Rh.*, III, 862 *sq.*), il risque fort de n'être pas un souvenir indo-européen, mais une innovation indépendante, due à l'analogie des *Encelade* et autres géants terrassés.

***

Somme toute, voici comment nous sommes amenés à concevoir la formation de la légende de *Prométhée* : c'est avant tout

(1) V. les arguments résumés par *Bapp*, art. *Prometheus* du *Lexikon* de Roscher.

le cycle ambroisien, mais vidé de la notion *précise* d'ambroisie. Je dis « précise », car il garde la notion de nourriture des dieux, de vols alimentaires, et le πίθος a pour contenu « l'immortalité ». Mais l'ambroisie elle-même, en tant que *boisson brassée*, a disparu : nous avons déjà indiqué plus haut l'hypothèse que nous défendrons en fin de cette étude, et qui expliquera l'oubli précoce de « la bière d'immortalité » dans les rameaux aryens et méditerranéens de la famille. Soulignons seulement ici les principales conséquences de cet oubli.

D'abord, tout ce qui était préparation, fabrication a disparu, au moins chez Hésiode. Eschyle, qui s'informait ailleurs, a gardé le souvenir d'une collaboration entre *Prométhée* et l'*Océan* (*Pr.*, v. 331). Mais chez Hésiode, pas un mot de l'origine du πίθος (anciennement « conquête de la Cuve ») ni de la fabrication du contenu de ce πίθος (anciennement « brassage »). *Le contenu du* πίθος *est tout abstrait.*

Puis, là où le démon indo-européen, assis à la table des dieux, se contentait d'enlever l'ambroisie pour lui ou pour ses frères, les Grecs ont introduit un thème voisin, mais différent et sans doute égéen : le festin truqué.

Enfin un autre élément préhellénique s'est inséré dans la légende, par un biais alimentaire : le vol du feu. Cet élément, encore limité chez Hésiode, a fini par devenir le centre du cycle ; l'épisode du πίθος s'est atrophié, obscurci, et l'on est arrivé à ce résultat singulier, qui sert de schéma à la forme classique de la légende : un seul crime (le vol du feu) et deux châtiments (*Prométhée* enchaîné, — l'expédition de *Pandore*).

III. Traces d'autres versions du Cycle

En dehors du conte prométhéen, bien des légendes grecques semblent reposer sur un fond ambroisien. Mais nulle part nous ne trouverons un témoignage aussi uni, aussi explicite, aussi ancien que le double texte d'Hésiode. Nous n'allons plus rencontrer que des fragments du cycle : aussi ne voulons-nous présenter tout ce qui suit que comme une série d'hypothèses de solidité inégale, comme l'indication des points où il faudra

chercher. Nous nous sommes efforcés d'ailleurs de ne pas abuser des droits de l'hypothèse, et de ne rien risquer sans l'appui de quelques faits caractéristiques.

***

L'ambroisie indo-européenne était l'occasion, la cause même d'un grave conflit entre deux catégories d'êtres surhumains que nous avons appelés, pour simplifier, dieux et démons. Il est donc tout naturel de chercher si les récits grecs des luttes divines ne conservent pas quelque chose du cycle ambroisien. Malheureusement les conditions d'étude sont mauvaises : d'abord, même si ces Gigantomachies, Titanomachies, etc... contiennent des éléments ambroisiens, elles contiennent à coup sûr bien autre chose : c'est la matière courante de toutes les mythologies, de tous les floklores, que de semblables luttes ; pierres, monts, fleuves, sanctuaires, lieux ou objets vénérés, risquent fort, en tout lieu de la terre, en Grèce comme en Bretagne, comme en Polynésie, d'avoir leur légende de dieu vainqueur et de démon terrassé ; de lointains souvenirs historiques semblent parfois intervenir (les *Pallantides* et *Thésée* en Attique) etc... Puis les documents qui nous sont parvenus sont déjà très élaborés : les Grecs se sont préoccupés de répartir en grandes et en petites guerres tous les récits locaux de ces luttes : Apollodore (*Bibl.*, liv. I) fait un compte détaillé des *six* révolutions célestes : *Ouranos* enchaînant aux enfers ses fils les *Cyclopes* ; *Cronos* et les *Titans* détrônant *Ouranos* ; *Zeus* et les *dieux Cronides* détrônant *Cronos* et les *Titans* ; les *dieux* luttant contre les *Géants* ; puis contre *Typhon* ; puis contre les *Aloades*. Or la division de ces combats en grands épisodes, la distribution des petits comme sous-épisodes des grands, tout ce travail est évidemment artificiel : de même que les cent exploits d'*Héraclès* se sont classés, sous des mains habiles, dans le cadre des douze *Travaux*, de même les innombrables combats des dieux entre eux ou contre leurs ennemis ont trouvé place dans les six guerres énoncées ci-dessus (1).

(1) Sur les légendes des luttes divines, v. toujours l'ouvrage classique de Mayer : *Titanen und Giganten in der antiken Sage und Kunst*, Berlin, 1887.

Nous nous heurtons donc à une double difficulté : dans les récits synthétiques que de tardifs écrivains nous ont conservés, nous rencontrons des épisodes qui viennent de cantons fort divers, qui sont souvent de simples doublets artificiellement rapprochés, et non moins artificiellement détachés d'un ensemble de légendes locales la plupart du temps perdues pour nous ; nous rencontrons ensuite des épisodes dont la plupart ne sont certainement pas d'origine ambroisienne et dont le voisinage a dû décolorer, banaliser ceux qui sont d'origine ambroisienne. Nous ne pouvons donc espérer trouver ici autre chose que des *traces* de versions perdues de notre cycle.

Dans sa Titanomachie très succinte, Hésiode a peut-être conservé l'un de ces souvenirs : il n'indique pas l'origine de la lutte entre « les dieux *Titans* et les dieux fils de *Cronos* (Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο, *Théog.*, v. 631) ; nous savons seulement qu'elle dura très longtemps, avec des succès partagés et qu'il semblait qu'il n'y eût aucune raison pour qu'elle finît. Alors intervint l'*ambrosia* : *Zeus* et les siens ramenèrent à la lumière les trois *Hécatonchires* enchaînés jadis aux confins de la terre ; et « quand ils leur eurent offert le *nectar* et l'*ambrosia* dont les dieux se nourrissent, l'ardeur s'accrut dans tous les cœurs; et quand les *Hécatonchires* se furent rassasiés de *nectar* et de désirable *ambrosia* », *Zeus* conclut avec eux l'alliance qui devait assurer la ruine des *Titans* (*Théog.*, v. 639-643).

Hécatonchires, *Titans* sont des figures purement grecques ; le récit est déjà à coup sûr très évolué ; mais il est curieux que l'*ambrosia* et son doublet le *nectar* apparaissent au moment décisif de la lutte : l'*ambrosia* n'est pas l'objet de la querelle ; elle est du moins, comme le *sôma* de la légende védique, le moyen de la victoire, et Hésiode insiste sur ce point. N'y a-t-il pas là un souvenir du rôle qu'elle jouait anciennement dans la lutte ? Le détail ambrosien est d'autant plus précieux qu'il est, dans tout le récit de la bataille, *le seul trait précis* qu'Hésiode ait consigné.

Mais c'est dans la Gigantomachie d'Apollodore (*Bibl.* liv. I, ch. XXXV-XXXVIII) que se trouve la trace la plus caractéristique d'un cycle ambrosien. Ce texte est certes de date assez basse,

mais les monuments permettent de vérifier l'antiquité de beaucoup de détails essentiels ; si le travail d'Apollodore, ou des auteurs qu'il a mis à contribution, a surtout consisté à rassembler en un récit plus ou moins cohérent des légendes locales indépendantes, ces légendes ont été puisées à bonne source, et leur témoignage est considérable. Or, au moment décisif de la lutte, elles parlent d'un φάρμακον d'immortalité, d'une véritable ambroisie à laquelle il ne manque que le nom : « *La Terre, ayant appris que les Géants ne pouvaient être tués que par un mortel, cherchait un* φάρμακον *qui les préservât de périr, même de la main d'un mortel. Mais Zeus ayant interdit à l'Aurore, au Soleil et à la Lune d'éclairer, coupa lui-même le premier le* φάρμακον *et fit appeler Héraclès par Athéna...* » (*Apoll.* Bibl. I, 35 : Αἰσθομνένη δέ Jῆ τοῦτο, ἐζήτει φάρμακον, ἵνα μηδ ' ὑπὸ θνητοῦ δυνηθῶσιν ἀπολέσθαι. Ζεὺς δ' ἀπειπὼν φαίνειν Ἠοῖ καὶ Σελήνῃ καὶ Ἡλίῳ τὸ μὲν φάρμακον αὐτὸς ἔτεμε φθάσας, Ἡρακλέα δὲ σύμμαχον δι ' Ἀθηνᾶς 'επεκαλέσατο,)

Le mot : « il coupa », ἔτεμε, fait traduire φάρμακον par « herbe magique ». Mais peu importe le sens précis du mot, herbe ou philtre : *Zeus et la Terre, menant la lutte pour les Dieux et pour les Géants, se disputent une recette merveilleuse qui assure l'immortalité complète.* Cet épisode singulier, sans rapport avec ce qui précède ou avec ce qui suit n'est-il pas l'héritier chétif mais direct des grandioses querelles ambroisiennes ? Seulement, alors qu'autrefois dieux et démons partaient en guerre pour la possession de l'ambroisie, ici l'ambroisie n'est plus qu'une arme, un expédient — à vrai dire décisif — qui apparaît au cours de la lutte.

Quant au rôle de *sauveurs des dieux* que jouent ici le *Soleil* et la *Lune*, il rappelle de très près celui que l'Amrtamanthanam (çl. 1153) leur prête ; il est au moins curieux de voir, à cette même place, dans les deux mythologies, intervenir les *éclipses*, d'autant plus curieux que la mythologie grecque est fort pauvre en légendes « écliptiques ».

Non moins caractéristique est ici l'apparition d'*Athéna*, dont le rôle est beaucoup plus précis dans la plupart des récits gigantomachiques qu'il ne l'est dans le texte cité d'Apollodore. Dans Apollodore même (*Bibl.* I, 35, 36) on la voit intervenir

à plusieurs reprises pour enlever aux démons leur « immortalité conditionnelle » : comme une prophétie annonce que les *Géants* seront immortels tant que les dieux n'auront pas un auxiliaire mortel, *Zeus* envoie *Athéna* quérir *Héraclès* ; — comme le *Géant Alcyonée* est immortel tant qu'il se bat sur le coin de terre où il est né, *Athéna* suggère à *Héraclès* de l'entraîner hors de ce coin de terre. Contre d'autres *Géants*, c'est-à-dire sans doute dans d'autres légendes locales, *Athéna* agit plus directement : elle tue *Encelade* ; elle tue *Pallas*, dont elle emprunte aussitôt la peau pour rentrer dans la bataille (Apollod. I, 37) ; d'après Euripide, c'est en cette même occasion qu'elle tue le monstre *Gorgô* que *Gê* avait enfanté pour secourir ses fils, et c'est alors aussi qu'elle le transforme en *égide* (*Ion*, 987 *sq.*). Les monuments figurés confirment le rôle essentiel d'*Athéna* : le long de la tunique de l'*Athéna* de Dresde, statue de type archaïque, parmi les onze motifs qui représentent les *Géants* opposés aux *Olympiens* en combats singuliers, seuls deux dieux sont reconnaissables : *Zeus* et *Athéna* (Hettner, *Die Bildwerke der K. Antikensammlung in Dresden*, 2e éd., no 143) ; on a pensé retrouver le duel d'*Athéna* et d'un *Géant* sur une des métopes les plus mutilées du Parthénon (Overbeck, *Geschichte der Griechischen Plastik*, I, p. 29); une belle amphore à figures noires présente la déesse avec lance, casque, égide et Gorgonéion, renversant *Encelade* armé de toutes pièces (*Elite céramographique*, I, 8). Ce personnage d'*Athéna* γιγαντολέτειρα, γιγαντολέτις (cf. *Zeus* γιγαντολέτωρ, γιγαντολέτης), d'*Athéna* Νίκη, d'*Athéna* envoyée par *Zeus* pour ôter à un *Géant* l'immortalité conditionnelle qu'il détient, correspond encore clairement au personnage indo-européen qui apparaît en ce point des légendes ambroisiennes, à *la Forme féminine* envoyée par les dieux pour enlever à un démon la boisson d'immortalité par lui dérobée. La correspondance devient encore plus précise si l'on songe à l'étrange récit de la *naissance d'Athéna* qu'une tradition fidèle reporte justement à ce moment de la Gigantomachie : Sidoine Apollinaire (VI, 15 *sq.*) dit expressément que, pendant la guerre des *Géants*, les dieux eurent d'abord le dessous, et que la victoire leur revint quand la tête de *Zeus* eut enfanté de toutes pièces *Athéna* ; sur divers

vases grecs, déjà, la Gigantomachie fait le pendant de la naissance d'*Athéna* (Gerhard, *Auserlesene Vasenblider*, I, p. 11 et 30) ; enfin une étude d'ensemble montre que parmi les légendes d'*Athéna*, deux seulement semblent remonter à l'époque hellénique commune : celles de sa naissance et de sa participation à la Gigantomachie (v. art. *Athéna* dans *l'Enzykl.* de Pauly-Wissowa, §§ 47-49). Or cette naissance merveilleuse, qui n'a pris qu'assez tard la forme étrange d'un accouchement crânien de *Zeus* (*ibid.* § 46), rappelle de près la naissance non moins merveilleuse de *Pandore*, créée, « armée » de toutes pièces sur l'ordre de *Zeus* pour enlever, non pas aux *Géants*, mais à leurs doublets les *Titans* le bénéfice du πίθος d'immortalité. Que l'on songe enfin que l'élément érotique est présent dans quelques-unes de ces scènes de l'expédition d'*Athéna* (*Pallas* voulant faire violence à *Athéna*, v. entre autres Cicéron, *De nat. d.*, III, XXIII. cf. *Zeus* envoyant au *Géant Porphyrion*, pour lui enlever son immortalité conditionnelle, le désir d'*Héra*, πόθον Ἥρας, Apollodore, *Bibl.* I, 36) (1) : et l'on reconnaîtra, à travers les récits grecs de Gigantomachie, toute une version du cycle à laquelle il ne manque, comme à toutes les autres, *que les épisodes de fabrication*, et aussi l'épisode du *démon chez les dieux :*

Les Dieux et les Géants, qui sont en guerre, se livrent un combat décisif à propos d'un φάρμακον *d'immortalité intégrale. Zeus, avec l'aide du Soleil, de la Lune,... arrive à prendre ce* φάρμακον. *Mais certains Géants restent immortels dans certaines conditions précises* (de lieu, d'adversaire... : *variantes locales*). *Zeus crée alors de toutes pièces une Femme, une* παρθένος *qui par une intervention diversement racontée va enlever à tel ou tel Géant son immortalité conditionnelle, ou massacre tel autre sous un déguisement, etc... A la fin, les Géants vaincus sont précipités sous des monts et sous des îles, qu'ils agitent de secousses volcaniques* (v. Apollod. *l. c*).

(1) Claudien qui, dans sa *Gigantomachie*, semble puiser aux mêmes sources qu'Apollodore, écrit (v. 40-41) :

Hic sibi promittit Venerem speratque Dianae
Conjugium, castamque cupit violare Minervam.

Cf. aussi la nuée que *Zeus* envoie à *Ixion* amoureux d'*Héra*, et l'histoire des *Aloades*, perdus par une ruse d'*Artémis* dont l'un d'eux est amoureux.

Nos tenons peut-être ici un des éléments premiers du personnage d'*Athéna* : *Athéna* ne fut peut-être d'abord qu'une *Pandore*, qui eut la chance d'être adoptée, recréée, transfigurée par les Athéniens (1).

***

Nous rencontrerons plus tard, quand nous trouverons sous les *Thargélies* l'ancienne fête indo-européenne de l'ambroisie, diverses légendes explicatives que les Grecs mettaient à l'origine de leurs rites. Ces données sont malheureusement fort minces. Elles permettent cependant d'entrevoir deux formes locales du cycle.

Une forme « *achilléenne* » d'abord, dont on ne peut préciser la patrie. Il n'en survit que ce qui correspond au rite du Φαρμακός lapidé : « *Un homme du nom de Pharmakos avait dérobé les coupes sacrées d'Apollon ; pris par Achille et ses compagnons, il avait été lapidé.* » (,.. ὁ Φαρμακός, ἱερὰς φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν — Harpocration, p. 180 Bekk, v. Φαρμακός.) — Harpocration déclare s'inspirer du premier livre des Ἐπιφανεία Ἀπόλλωνος, d'Istros. On reconnaît là un frère de *Tantale*, de *Prométhée* ; les φιάλαι d'*Apollon*, comme ailleurs le πίθος, étaient sans doute dans la version d'Istros les héritières de la cuve de l'ambroisie.

Une forme « *théséenne* » ensuite, celle-là évidemment athénienne. Nous en connaissons, grâce à Plutarque, ce qui a rapport au rite du *festin*, à celui des garçons habillés en filles (*Oschophories*), et à la promenade d'Εἰρεσιώνη. Ici, l'histoire des dieux et des démons s'est confondue avec l'histoire nationale de *Thésée* et du *Minotaure* : *a*) Plutarque (*Thés.* XXIII)

(1) Ces éléments ambroisiens de la légende de *Pallas Athénaia* expliquent bien la plupart des caractères de la déesse, tels qu'ils transparaissent dans ses épithètes : παρθένος, ὑγίεια, παλλάς (cf. παλλακή...) ; ils expliquent aussi cette naissance près d'un *point d'eau* que semble marquer le nom de Τριτογένεια, et ce double caractère de la déesse, à la fois guerrière et nourricière (l'olive attique ; les prêtresses d'*Athéna Polias* : Κοσμώ, Τραπεζώ ; leur fonction κόσμησις τῆς τραπέζης). Nous allons tout à l'heure rencontrer chez les Latins un groupe de déesses ambroisiennes qui fera mieux comprendre cette évolution *Anna Perenna*, « la nourrice de pérennité », » *Minerve-Nerio*, la Virile ».

raconte que *Thésée*, partant en expédition contre le *Minotaure* sous couleur de lui amener le tribut annuel des vierges, *avait costumé en femmes deux vigoureux éphèbes*. Il ne raconte pas ce qu'il en advint, mais nous le devinons aisément : c'est l'histoire de *Thrym* abattu par sa fausse fiancée, par *Thor* déguisé en femme. Telle est l'origine, dit Plutarque, des *Oschophories*, où des jeunes gens vêtus d'habits féminins portent des rameaux à travers la ville. Telle est sans doute aussi « l'origine » de la procession thargélienne, toute analogue, d'Εἰρεσιώνη, puisque Plutarque (*Thés.* XXII) dit aussi que cette procession fut instituée par *Thésée* à son retour de Crète, *in memoriam*. — *b*) Plutarque (*ibid.*) raconte qu'à leur retour de Crète, *Thésée et ses compagnons mirent en un seul pot tout ce qui leur restait de vivres végétaux, les cuirent et les mangèrent ensemble* (...συμμῖξαι τὰ περιόντα τῶν σιτίων καὶ μίαν χύτραν κοινὴν ἑψήσαντας συνεστιαθῆναι καὶ συγκαταφαγεῖν ἀλλήλοις). C'est là, d'après Plutarque, « l'origine » du festin rituel des *Thargélies*. Le rapprochement de ces deux légendes, correspondant à lapréparation et à la consommation du festin communiel des dieux, et à l'expédition d'un dieu déguisé en déesse (1), permet d'entrevoir quelle était, à Athènes, la forme *théséenne* du cycle correspondant à la fête.

***

Nous avons d'autre part rencontré (v. supra, pp. 91, 87) la trace de versions où *Dionysos* et où *Déméter* jouaient un grand rôle. Ces deux noms ouvrent à notre étude des perspectives infinies : quelle influence les légendes ambroisiennes, les rites ambrosiens ont-ils exercée sur les légendes, sur les rites dionysiens et démétriens, et, par eux, sur l'orphisme ?

On a vivement contesté (v., p. ex., l'art. *Dionysos* dans la *Realenzyklopeadie* de Pauly Wissowa) les idées qu'avaient émises Rohde sur les rapports originels de la croyance grecque à l'immortalité et du culte thrace de *Dionysos* (Rohde, *Psyche*; *Ursprunge der Unsterblichkeitsglaubens. Der thrakische Dionysos-*

(1) Ou de *deux* dieux déguisés, la fausse fiancée et sa « suivante » : *Nara* avec *Nârâyana* ; *Loki* avec *Thor* ; ici *deux* éphèbes.

dienst, pp. 295-326) ; aucun fait *ancien*, a-t-on dit, ne permet d'établir ces rapports. Mais on a montré, depuis, que *Dionysos*, ou tout au moins l'un des concepts divins qui ont servi à constituer cette figure si complexe, avait d'abord été le génie d'une boisson fermentée à base de céréales (orge ?) avant de devenir le dieu du vin (v. miss Harrison, *Prolegomena*, pp. 414-sq. ; cf. infra pp. 282 *sq.*) : or telle était sans doute, nous le montrerons, l'ancienne forme indo-européenne de l'ambroisie. Les Θεοδαίσια, ces fêtes dionysiennes qui apparaissent en des points si divers du monde grec, et qui ont parfois donné leur nom à des mois printaniers, contiennent peut-être le souvenir de la fête ambroisienne du « festin des dieux ».

Il n'y a bien sûr aucune parenté originelle entre la communion ambroisienne et l'omophagie qui caractérise le culte de *Zagreus*. Mais une fois faite la confusion orphique de *Zagreus* et de *Dionysos*, n'a-t-il pas dû se produire d'inévitables contaminations ? Quand on nous dit que les *Titans* dérobèrent *Dionysos*, qu'ils firent cuire ses membres dans une chaudière (λέβης) pour les manger, que *Zeus* envoya une déesse, justement *Athéna*, pour reprendre aux *Titans* l'essentiel de cette horrible nourriture, le cœur, et qu'il leur infligea le châtiment souterrain que les démons indo-européens subissaient pour avoir voulu prendre aux dieux l'aliment d'immortalité, cette fable ne présente-t-elle pas un mélange de thèmes « zagréens » et de thèmes ambroisiens (1) ? Question immense, insoluble peut-être, mais qu'il est impossible de ne point poser. Nous connaissons d'ailleurs ici l'auteur probable de la contamination, puisque les anciens nous disent que c'est Onomacritos qui donna à la légende sa forme classique (Pausanias, III, 37, *sq.*). Quant au contenu de la pensée orphique, — idée de l'immortalité, conditions de l'immortalité, etc... — l'origine n'en est pas moins complexe. Il est peu vraisemblable cependant que les vieilles idées indo-européennes dont témoigne notre cycle

(1) On trouvera tous les textes cités et classés au premier tome de l'*Aglaophamus* de Lobeck (section : *Orphica*). L'histoire de *Tantale* d'ailleurs, pour laquelle une version ambroisienne est bien attestée, a elle aussi subi la contamination d'une légende rituelle omophagique (le festin du mont Sipyle, *Pélops* servi aux dieux). V. miss Harrison, *Thémis*, p. 243.

n'aient été pour rien dans la constitution des doctrines grecques sur l'immortalité. L'étude mérite d'être entreprise.

***

Nous ne pouvons clore cette revue sommaire sans signaler les curieuses similitudes de thèmes qui existent entre le cycle ambroisien et un cycle grec d'origine toute différente, mais de signification analogue : *le Cycle des Pommes des Hespérides.*

On a supposé avec vraisemblance, d'après des témoignages fragmentaires, que l'histoire d'*Héraclès* conquérant les Pommes de fécondité et de prospérité était née de la transposition en légendes de rites magico-religieux : « Le lieu principal du culte d'*Héraclès*, dit M. van Gennep (*Formation des Légendes*, p. 140-141), c'est en Thessalie, au mont Œta que nous le trouvons : la légende l'y fait mourir après l'envoi par *Déjanire* de la tunique empoisonnée du Centaure *Nessus ; il s'y trouvait un verger sacré dont les pommes constituaient l'objet rituel principal.* Il semble, d'après les renseignements fragmentaires qu'on possède, que la cérémonie rituelle comportait *la représentation d'un voyage au delà de l'océan et d'une descente aux Enfers* (comme dans les mystères d'Eleusis et orphiques), *la défaite d'un dragon* (d'une tarasque) *qui gardait le verger et les pommes sacrées, et la cueillette d'une branche chargée de fruits*... Ce rituel ayant disparu bientôt, les rites cessèrent d'être exécutés, mais continuèrent à être décrits .... *Ainsi plusieurs thèmes du cycle d'Héraclès* (*Descente aux Enfers, Jardin des Hespérides*) *auraient été originairement ce que j'ai nommé des* « *mythes* (1) » *puis ils seraient devenus des légendes.* »

La donnée est toute différente de celle du cycle ambroisien : au lieu de dieux et de démons fraternisant d'abord, puis opposés dans une querelle alimentaire qui règle définitivement l'ordre des Etres dans l'univers, nous assistons à un jeu humain dont l'issue n'intéresse pas l'organisation du monde, mais le destin d'un individu isolé : les dieux existent à part, dans l'Olympe, arbitres et non pas acteurs ; ils suivent l'exploit

(1) V. plus haut, Introduction, note préliminaire, p. I.

avec indulgence, le favorisent même (certaines peintures de vase représentent *Athéna* derrière *Héraclès* dans le Jardin des *Hespérides*) ; mais une fois la partie terminée, *Athéna* confisque l'enjeu et tout revient en place. Tout au plus reconnaît-on d'après deux peintures de vase (*Annali d. Inst.* XXXI, 1859, tav. d'agg. G. H.; et Noël des Vergers, *Etrurie*, tab. 4), que, dans de plus anciennes versions, l'exploit d'*Héraclès* lui procurait — mais à lui seul — l'immortalité et l'Olympe (v., entre autres, Daremberg et Saglio, Dict., s. v. *Hercules*). On a d'ailleurs longuement discuté sur l'origine du *vol des Pommes* : or, ce thème n'est ni indo-européen, ni grec, ni sémitique, il appartient au folklore universel : les pommes de vie, les fruits de jeunesse éternelle ou de rajeunissement hantent les légendes des peuples les plus divers (v. Sittig, *Realenzyklopaedie*, VIII, 1243 *sq.*). Si cependant il se rattache à une famille localisée de mythes, c'est sans doute à des mythes sémitiques : il est originaire d'Arcadie (*Atlas*, les *Hespérides* ses filles, le dragon *Ladon* sont sûrement arcadiens), et M. Victor Bérard a montré de quelle empreinte les colons sémites avaient marqué la religion arcadienne. D'autre part, le récit babylonien de l'expédition transmarine de *Gilgamesh* à la recherche de la plante de Jouvence présente, avec le récit grec de l'expédition transmarine d'*Héraclès* à la recherche des Pommes de félicité, des correspondances singulières : *Gilgamesh* passe par le mont Machou qui se confond avec le « *shupuk shame*, le terrassement du ciel », montagne pointue qui supporte *ilat shame*, le point le plus élevé du ciel (Lagrange, *Etudes s. les religions sém.*, p. 312) ; *Héraclès* rencontre de même l'*Atlas* porteur de ciel. *Gilgamesh* traverse la mer en quarante-cinq jours ; *Héraclès* doit franchir, d'après Apollodore, τὴν ἔξω θάλασσαν. *Gilgamesh*, par son insistance, oblige le héros *Utanapishtim* qui habite près de la Plante de Jouvence, à lui en révéler la place exacte, malgré la mauvaise volonté dudit héros; *Héraclès* se sert ainsi d'*Atlas* pour cueillir les pommes. A peine Gilgamesh a-t-il conquis l'herbe qu'un serpent vient la lui enlever pour toujours ; de même *Athéna* vient enlever à *Héraclès* les pommes qu'il a conquises. Enfin l'un et l'autre épisode se complète par une descente aux enfers (*Gilgamesh* au pays des morts — XII[e]

exploit d'Héraclès, complémentaire du préeédent ; v. Daremberg et Saglio, art. eit.). Peu importe d'ailleurs que la légende arcadienne soit ou non d'origine sémitique : elle traduit les mêmes préoceupations eschatologiques que la légende de *Gilgamesh*, à laquelle Jensen eroyait pouvoir l'opposer (*Théol. Liter. Zeitung*, 1901, p. 34) : « *Gilgamesh*, éerivait Jensen, n'est point un *Héraclès* babylonien, nous ne sommes pas en présenee d'une épopée héroïque. Non ; il s'agit de répondre à l'interrogation anxieuse de la vie et de la mort, et de l'au delà... » Mais tel était aussi le eas, nous l'avons vu, pour l'histoire d'*Héraclès*, puisqu'elle ne faisait sans doute que traduire en légendes un rituel, des « mystères » qui prétendaient, eomme les mystères orphiques et tant d'autres, « répondre à l'interrogation anxieuse (1) ».

Mais, quelle qu'en soit l'origine, les rites areadiens, les légendes areadiennes des Pommes virent venir à eux, avec les eonquérants indo-européens, les rites et les légendes de l'ambroisie. Que se passa-t-il pour les rites, sans doute *printaniers* dans les deux eas, nous l'ignorons. Mais pour les légendes des Pommes, elles se présentent aujourd'hui ehargées de divers thèmes originaux, *qui n'ont pas de correspondants dans l'épopée de Gilgamesh, et qui recouvrent au contraire des thèmes ambroisiens extrêmement précis :* le duel marin et la conquête de la Cuve ; la tentative de vol et le ehâtiment d'*Atlas*; l'expédition d'une *déesse* (toujours *Athéna*), allant reprendre les pommes.

a) *Le duel marin et la conquête de la Cuve.* — La *Cuve* avait un sens très simple dans le cycle ambroisien : un dieu allait la conquérir, par un duel à métamorphoses, sur un génie marin ; puis les dieux y *brassaient* leur boisson. Or l'épisode reparaît dans le eonte héraeléen, très fidèlement conservé dans la forme, mais pourvu d'une destination nouvelle fort étrange : eette Cuve, e'est le véhieule dont se servira *Héraclès* pour franehir l'océan.

(1) Nous ne savons naturellement rien des légendes (ni des rites ?) qui pouvaient correspondre chez les Phéniciens à l'histoire de *Gilgamesh*. En tous cas, chez les Assyriens, cette histoire de *Gilgamesh* était fort populaire : H. Zimmern (*Gilgamesh-Omina und Gilgamesh-orakel, Zeitsch. f. Assyriol* XXIV, 1910, pp. 166-171) en a publié un curieux doublet où le héros qui recherche « la vie » n'est autre que le roi Assourbânipal.

Des *Nymphes* donnent à *Héraclès* le conseil de se renseigner auprès du dieu marin *Nérée*. *Héraclès* surprend *Nérée* pendant son sommeil, et malgré les métamorphoses où celui-ci essaie de se réfugier, il l'oblige à lui révéler la cachette des Pommes (Συλλαϐὼν δὲ αὐτὸν κοιμώμενον καὶ παντοιὰς ἐναλλάσσοντα μορφὰς ἔδησε, καὶ οὐκ ἔλυσε πρὶν ἢ μαθεῖν παρ ' αὐτοῦ ποῦ τυγχάνοιεν τὰ μῆλα καὶ αἱ Ἑσπερίδες Apollod. *Bibl.* II, 116). Mais Panyassis (dans *Athénée*, 469 D) sait encore que le résultat du duel a été plus concret : d'après lui, *Nérée* a dû donner à *Héraclès* la grande Coupe, — sur l'ordre d'*Hélios*, d'ailleurs, parce que le héros irrité de la chaleur excessive n'avait pas craint de menacer ce dieu de ses flèches. D'après Peisandros (dans *Athénée*, ibid.), c'est l'*Océan* qui donne la Coupe à *Héraclès*. On sait ce qu'est devenue cette coupe pour les Grecs : c'est le véhicule dont se sert *Hélios* pour revenir, la nuit, d'Occident en Orient. Ainsi s'explique la présence d'*Hélios* dans un épisode de forme encore si clairement ambroisienne, et de décor tout marin.

L'épisode du duel marin (mais détaché de la Cuve comme on peut s'y attendre puisque *les épisodes de fabrication* de l'ambroisie ont disparu sur le sol grec *dans toutes les versions*) a d'ailleurs été célèbre dans toute l'antiquité. Sans parler des très anciennes représentations figurées (1), on connaît le récit de l'Odyssée où *Ménélas* dompte *Protée* (IV, 351-570). Il n'y a rien là d'ambroisien, sauf peut-être un souvenir verbal, un détail « embryonnaire » : la fille de *Protée*, qui aide le héros contre son père, lui fait respirer de l'*ambrosia* pour couvrir l'odeur nauséabonde de la peau de phoque où il se cache. C'est ainsi que dans l'Hymiskvidha, la femme d'*Hymir* offre la bière à *Thor* venu pour dompter son mari à propos de

(1) Le duel marin est un des épisodes héracléens les plus anciennement figurés. Quelquefois le génie marin est représenté mi-homme mi-poisson, ce qui indique peut-être une influence iconographique orientale (telle est l'opinion de Milchœfer, *Anfaenge der griech. Kunst*, p. 84 *sq.*). Mais ce n'est pas sûr, puisqu'on a affaire à un duel qui comporte, dans la légende même, des *métamorphoses animales* du génie marin. En tous cas, même s'il y a eu influence *iconographique* de l'Orient, on a remarqué dès longtemps que cela ne prouve rien quant à l'origine du *mythe*. (Furtwaengler, art. *Héraklès in der Kunst*, *Lexikon* de Roscher, I, col. 2192 *sq.* — Furtwaengler donne la liste des figurations de cette scène.)

cette même bière. Certaines versions d'ailleurs rappellent de près, par une *humanisation* presque complète des personnages, la scène de *Thor* chez *Hymir* (brisant la Coupe, volant la Cuve...) : un vase du Louvre (*coll. Campana*) signalé par Furtwaengler (*Annali*, 1878, tav. E et p. 38 *sq.*) montre *Héraclès* jeune reçu dans la maison de *Nérée* ; il a saisi le trident, et pendant que le vieillard, levant les bras, lui adresse de vifs reproches, *Héraclès* bouleverse et brise le mobilier. On a supposé avec vraisemblance que cette figuration du duel du dieu et du héros se rapportait à quelque drame satyrique ; ce drame devait, par le sujet et par le ton, se rapprocher de l'Hymiskvidha (1).

Quant au fameux duel marin d'*Aristée*, dans les *Géorgiques*, il n'est peut-être pas, dans son fonds, une simple imitation littéraire et artificielle du duel de *Ménélas* dans l'Odyssée, mais bien le témoin tardif d'une autre version du cycle : il est curieux en tout cas qu'*Aristée* soit un des quelques héros que la mythologie grecque destine à l'*immortalité*, et que l'objet qu'il recherche soit en fin de compte *le miel*, — le miel étant, on le sait, une des substances dont les Grecs ont très tôt voulu rapprocher l'*ambrosia* (2).

b) *La tentative de vol et le châtiment d'Atlas.* — *Atlas* est le *Titan* arcadien : Denys d'Halycarnasse (*Arch.* I, 6) dit qu'il habite en Arcadie près du mont θαυμάσιον (correction de Sylburg pour Καυκάσιον des manuscrits). C'est en Arcadie que naissent ses filles, et les rois du pays l'honorent comme un ancêtre. Sous des influences sans doute orientales, ce *Titan* se présente comme le porteur du ciel, se confond avec un mont pilier du ciel, et, toujours à la suite de conceptions sémitiques, émigre en Libye, à l'extrémité de la terre. (Cf. Apollodore, *Bibl.*, II, 117).

(1) L'adversaire d'*Héraclès* n'est pas toujours *Nérée*. Les inscriptions des vases montrent que les Attiques le nommaient *Triton* (Furtwaengler, art. cit. du *Lex.* de Roscher, col. 2193 *s.*). Un relief de bronze d'Olympie (*Ausgrab.* IV, tab. 25 B., p. 19) l'appellent simplement « le vieillard de la mer », ἅλιος γέρων,

(2) Enfin, dans la légende même d'*Héraclès*, le thème de la Cuve conquise paraît dans un autre exploit, dont les rapports avec la légende des *Hespérides* ont été indiqués depuis longtemps (v. Daremberg et Saglio, *Dict.*, *s. v. Hercules*) : l'expédition contre *Geryon*.

Mais son nom, déjà, le rattache à un groupe bien connu de « démons » : on a signalé depuis longtemps (Mayer, *Gig. und Tit.*, 87 ; Wilamowitz, *Eurip. Hér.* II, 130 ; ...) l'identité probable des noms de l'arcadien Ἄτλας et de l'argien *Τάλταλος d'où Τάνταλος. Leurs supplices, malgré la déformation *cosmographique* qu'on vient de voir pour celui d'*Atlas*, ne sont pas sans analogie : un gros rocher est suspendu au-dessus de la tête de *Tantale*; ou bien il est écrasé sous le mont Sipyle. L'analogie n'allait-elle pas plus loin, ne s'étendait-elle pas *à la faute* comme au *châtiment* ?

Or Hésiode (*Théog.* 508-519) ignore le crime d'*Atlas*. Des quatre frères dont il consigne le châtiment, *Prométhée*, *Epiméthée*, *Menoitios* et *Atlas*, nous ne connaissons de crime précis que pour les deux premiers ; *Menoitios* est châtié pour son « orgueil » ; et rien n'a survécu du crime d'*Atlas*. Même discrétion chez Eschyle (*Prom.* 347 *sq.* ; les vers 425 *sq.* sont manifestement interpolés), qui indique seulement que le châtiment d'*Atlas* s'est produit au même moment que celui de *Prométhée*. Plus tard, les érudits expliquent qu'*Atlas* s'est mêlé à la révolte des *Titans* (*Servius ad Aen.*, IV, 247 ; *Eustathe, ad Od.*, I, 52) ou même l'a dirigée (*Hygin, fab.* 150), et les Orphiques, dans une tradition où il y a peut-être, nous l'avons vu, des « éléments ambroisiens, disent qu'*Atlas* expie « le vol alimentaire de *Zagreus* » et le festin omophagique. *Ne ressort-il pas de tout cela que, comme ses frères Prométhée et Epiméthée, comme son homonyme Tantale, Atlas a dû autrefois commettre un vol de nourriture divine, et recevoir le châtiment des démons indo-européens ?* Mais, tandis que chez les Argiens, la légende de *Tantale* restait ambroisienne, *Atlas*, arrivant en Arcadie, rencontra une religion, un rituel, des légendes solidement installées et sans doute, comme M. Victor Bérard l'a montré, en bonne partie sémitiques. Il dut prendre l'air du pays : son châtiment se déforma juste assez pour qu'il pût se confondre avec un mont pilier du ciel ; quant à son crime, à son *vol*, il dut suivre le sort de la version du cycle ambroisien à laquelle il appartenait, c'est-à-dire, selon l'hypothèse qui nous semble la plus vraisemblable, *se mêler* au cycle indigène d'une autre nourriture divine, des Pommes : c'est ainsi que nous voyons

Atlas, dans une jolie scène de fabliau, essayer de garder pour lui les Pommes divines, aux dépens d'*Héraclès*. Mais, comme il était impossible qu'un *Titan* fût puni d'un si rude châtiment pour avoir essayé de frauder aux dépens d'un héros qui n'est, somme toute, qu'un *homme*, le crime et le châtiment n'ont pas gardé le lien qui les unissait, le châtiment a même été conçu comme antérieur au crime, et rejeté dans un lointain passé : non plus qu'Eschyle, ni Hésiode, Apollodore ne sait ou ne dit ce que les dieux ont eu à reprocher à *Atlas* : le vol ambroisien a été oublié, remplacé par le vol des Pommes, mais ce dernier n'a plus été assez grave pour justifier une damnation qui est restée dès lors sans explication. Ici encore, l'hypothèse d'une origine ambroisienne, suggérée par le nom même et tout le parentage du *Titan*, permet seule de mettre de l'ordre dans des légendes bouleversées par les emprunts et les contaminations.

c) *Athéna allant reprendre les Pommes à Héraclès.* — Le héros qui conquérait lesPommes, dans le cycle arcadien, comme dans le cycle babylonien, n'était ni un dieu, ni un démon, mais un homme. — Si nous avons raison de penser qu'une contamination s'est faite entre le cycle arcadien des Pommes et une version du cycle indo-européen de l'ambroisie où ne se rencontraient que des dieux et des démons, cet homme — *Héraclès* — risque fort d'avoir revêtu, dans des épisodes ambroisiens divers, tantôt le rôle d'un dieu, tantôt celui d'un démon. Comme, d'autre part, le héros arcadien, non plus que *Gilgamesh*, ne restait sans doute pas en possession du rameau magique qu'il avait cueilli, *Héraclès*, qui a pris sa place, est fort naturellement devenu la victime d'une scène tout analogue à l'épisode ambroisien de la *Déesse* (forme féminine ; dieu déguisé en déesse ; parfois déesse véritable) reprenant la nourriture au démon voleur. C'est ce qui ressort d'une phrase malheureusement très brève du récit d'Apollodore : « *Athéna* lui reprit les pommes et les remit en place, car il n'était pas permis de les transporter où que ce fût » (*Bibl.* II, 122 : ... παρ' οὗ λαβοῦσα Ἀθηνᾶ πάλιν αὐτὰ ἀπεκόμισεν, ὅσιον γὰρ οὐκ ἦν αὐτὰ τεθῆναί που. Pediasimos, XI, résumant Apollodore, précise : μετατεθῆναι.) L'intervention d'*Athéna* est d'autant plus caractéristique que

nous avons déjà vu cette déesse dans les Gigantomachies comme dans la Titanomachie orphique, hériter du rôle de la *déesse fatale chargée de reconquérir la nourriture divine.*

Il nous semble que le meilleur moyen d'expliquer la présence, dans le cycle des Pommes, de ces thèmes ambroisiens (dont le premier, *la Conquête de la Cuve*, est particulièrement caractéristique) est d'admettre la fusion de deux fêtes de même signification, de deux scénarios qui étaient comparables dans leur sujet et dans leur développement, mais différents dans leur objet. Le scénario préhellénique des Pommes a continué à former la trame essentielle du nouveau cycle ; mais les Grecs lui ont annexé des épisodes du scénario ambroisien, soit en en modifiant habilement la destination (conquête de la Cuve-*bateau*), soit plus brutalement, au risque d'amener des incohérences (*Atlas*, le *Titan* voleur, dont le châtiment n'a plus d'explication), soit enfin à la faveur d'analogies de détail (l'expédition d'*Athéna* reprenant les Pommes). *C'est grâce à cette contamination, pensons-nous, que nous avons pu enfin trouver sur le sol grec une version de l'épisode ambroisien du duel marin livré pour la conquête de la Cuve, épisode qui a disparu (et qui est seul à avoir disparu) de toutes les versions restées proprement ambroisiennes ou plus proches de l'ambroisie, et qui ne reparaît ailleurs qu'isolé, détaché non seulement de l'ambroisie, mais même de la Cuve, et sans caractère mythique (duel odysséen de Ménélas et de Protée...).* Quant à la contamination elle-même, qui a dû faire de l'Argien *Héraclès* le héros d'une légende à fond préhellénique enrichie d'éléments indo-européens, M. Victor Bérard en a lui-même donné la formule en conclusion de son livre sur les *Cultes arcadiens* (p. 357) : « Les Pélasges arcadiens, après avoir accepté des Phéniciens une religion complète, l'ont conservée durant des siècles presque intacte, du moins sans modifications essentielles ou profondes. Cette religion ne se transforma que sous l'influence de l'étranger. Ce fut l'intervention des Hellènes qui en fit sortir les cultes et les dieux de l'Arcadie historique, et cette intervention *qui s'exerça surtout par Argos*, dura de longs siècles. Les Arcadiens n'évoluèrent que lentement de leur religion sémitique aux cultes des Hellènes. »

***

Conclusion sur les Légendes grecques dérivées du Cycle de l'Ambroisie

Nous avons essayé de montrer quelques-unes des formes très diverses qu'a prises, dans les divers pays grecs, le cycle indo-européen de l'Ambroisie. Ce qui les caractérise toutes, même celles qui gardent en elles le nom de l'ἀμβροσία, c'est l'oubli de ce qui, dans cette notion d'ambroisie, pourrait rappeler une boisson connue, réelle, matérielle : parfois personnifiée (l'*Océanide Ambrosia*), ou transformée en boisson toute fabuleuse (l'ἀμβροσία puisée par les colombes dans l'océan), elle a, le plus souvent, cédé sa place à un philtre d'immortalité très vague, même abstrait : dans la version utilisée par Apollodore pour sa *Gigantomachie*, elle est remplacée par un φάρμακον d'immortalité fort imprécis; dans la version prométhéenne, l'immortalité contenue dans le πίθος volé n'a même plus de support matériel. Dans d'autres versions, on retrouve bien une nourriture (boisson, bouillie), mais qui n'est certainement pas l'antique boisson *brassée* que nous ont fait entrevoir les légendes de l'*amrta* et de la bière des *Ases* : ainsi, dans la version théséenne, *Thésée* et ses compagnons préparent rituellement une bouillie de grains qu'ils consomment dans un festin de communion. Nous avons d'ailleurs *assisté* à cette élimination de l'ambroisie dans un cas précis : le vol de *Tantale*, que les plus anciens textes rattachent encore à l'*ambrosia*, devient, dans des documents postérieurs, un vol de « secrets divins ».

Nous avons indiqué déjà, et nous montrerons plus tard en détail comment nous semble s'expliquer ce phénomène : l'ambroisie, chez les Indo-Européens, correspondait à une boisson fermentée à base de céréales (analogue à la bière) que les rameaux méridionaux de la famille négligèrent puis oublièrent au profit du *vin* quand ils s'installèrent dans le bassin de la Méditerranée.

Mais cette « dématérialisation » de l'ambroisie explique

que, dans toutes les versions que nous avons rencontrées, les thèmes relatifs à la fabrication du breuvage (conquête de la Cuve de la mer, brassage) soient atrophiés (rapports encore sentis de l'ambroisie et de la mer) ou aient disparu : nous n'avons — peut-être — retrouvé l'épisode du duel marin et de la conquête de la Cuve que dans un cas très particulier, dans une version très contaminée, où la Cuve n'a plus sa destination ancienne (cycle des *Pommes* : *la Cuve-bateau d'Héraclès*). Nulle part ailleurs, même là où nous voyons encore un récipient (le πίθος prométhéen; la χύτρα de *Thésée*; peut-être le λέβης orphique), nous ne savons comment le dieu ou le démon nourricier s'est procuré ce récipient.

CHAPITRE V

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Latins

Depuis que l'on s'occupe de distinguer, dans les traditions latines classiques, ce qui vient, directement ou non, de la Grèce, et ce qui est italique, on se plaît à souligner l'extrême pauvreté de l'antique mythologie indigène. Il semble que les dieux n'ont eu de personnalité, n'ont couru les aventures qu'une fois rapprochés plus ou moins arbitrairement des types grecs ; la lecture des *Fastes* d'Ovide, il faut l'avouer, met en défiance : au milieu d'un récit qu'on était en droit, jusqu'à nouvel ordre, de considérer comme italique, latin, romain, voici qu'on se heurte à un épisode qui n'est qu'une réminiscence évidente de l'*Odyssée*. Où commence la réminiscence ? Quelle est la part du « lettré », de l'hellénisant dans tout le reste du récit ?

Nous allons cependant trouver dans le Latium, et assez bien conservé, le cycle de l'ambroisie. Par une heureuse fortune, Ovide nous a conservé plusieurs variantes, qui se laissent localiser facilement : Romains, Laviniens ont connu le cycle, l'ont altéré de manières diverses, mais assez parallèles pour qu'Ovide en déclarât lui-même la parenté.

N'attendons là aucune philosophie, aucune saveur littéraire même, comme les légendes hindoues, germaniques et surtout grecques nous en ont fait goûter. Tout au plus le cycle lavinien, grâce au souvenir d'*Enée*, s'est-il élevé au-dessus de cette basse condition : contes de bonnes femmes, grosse ironie paysanne avec plus ou moins de brutalité, voilà ce que nous allons rencontrer.

Enfin, comme dans les versions grecques que nous avons étudiées, l'ambroisie ne va plus nous apparaître ici comme une boisson divine imaginée à la ressemblance d'une boisson humaine connue : à Rome, à Lavinium l'ambroisie a été personnifiée (*Anna Perenna*) et, en conséquence, les épisodes de

fabrication oubliés. Le cycle sabin n'a conservé certains des épisodes de fabrication (duel aquatique pour la conquête de l'*ancîle*) qu'en en changeant du tout au tout la destination Certes, dans les légendes d'*Anna Perenna*, dans les rites saliens, on rencontre en bonne place le festin communiel, la nourriture rituelle attendus : seulement c'est une nourriture qui n'a plus rien de magique, c'est un festin qui se distingue par la quantité ou la qualité des mets, et nullement par une matière spéciale, liquide ou solide. Nous avons déjà indiqué, à propos des légendes grecques, l'explication probable de ce phénomène commun à tous les rameaux méridionaux, notamment méditerranéens de la famille. Nous y reviendrons en conclusion de ce travail. Mais il faut avoir toujours présente à l'esprit cette *dématérialisation* de l'ambroisie des légendes pour comprendre comment, chez les Romains et chez leurs voisins, le cycle indo-européen a évolué.

I. Le Cycle romain d'Anna Perenna

Au troisième livre des *Fastes*, Ovide consacre plus de cent cinquante vers à la fête d'*Anna Perenna*, qui marque les Ides de mars. Il en fait d'abord une description détaillée, puis, selon sa méthode, mais avec plus de complaisance encore que d'habitude, il énumère les explications qui ont cours de son temps. Quelques autres renseignements, donnés par Macrobe, Martial ou les Inscriptions sont peu de chose auprès de ce que fournit Ovide.

Voici les traits particuliers de cette fête : elle se célèbre près du Tibre (*Fastes*, III, 524), sans doute vers le pont Milvius, entre la via Salaria et la via Flaminia (Preller, *Rœmische Mythologie* 3e éd. I, 344. — *C.I.L.* I, 322), dans un « *nemus pomiferum.* » (Martial, IV, 64, 16 *sq.*) Le peuple (*plebs*) s'installe sur les prés, soit en plein soleil, soit sous des tentes de fortune, soit sous des tonnelles de feuillage. On boit dru, et l'on demande autant d'années que l'on vide de coupes. Il y a des hommes, dit plaisamment Ovide, qui boiraient là toutes les années de Nestor, et des femmes qui devien-

draient de vraies sibylles, s'il dépendait de leurs coupes. Puis on chante des airs de théâtre, avec accompagnement de gestes, et l'on se met à danser, sans retenue aucune. Quand on rentre, on est loin de marcher droit ; la foule regarde, et les passants disent : « Ils sont bien heureux. » Ovide, *Fastes*, II, 523-540).

Macrobe et Lydos (1) confirment en quelque mots la description d'Ovide, et semblent indiquer que les prières pour obtenir santé et longue vie formaient le rite essentiel de la fête. Macrobe signale de plus que la fête publique se doublait de fêtes privées, et que l'on sacrifiait « *ut annare perennareque commode liceat* » ; nous reviendrons bientôt sur cette formule liturgique. Enfin, si l'on en croit Martial, la licence que signale déjà Ovide ne se bornait ni à des chansons, ni à des danses très légères (2).

Il est évident qu'avant l'introduction des fêtes théâtrales à Rome, le vers : « *Illic et cantant quidquid didicere theatris* » (535) n'aurait pas eu d'application. Ovide lui-même précisera tout à l'heure (v. 676, 695) le sujet, sans doute rituel, de ces chants, qui préexistaient à toute manifestation dramatique ; nous possédons d'ailleurs quelques mots d'un mime de D. Laberius, intitulé « *Anna Perenna* » (Ribbeck : *Scœn. Roman. poesis frag.* 3e éd., II p. 339), où il faut voir sans doute une de ces stylisations postérieures de vieux chants traditionnels dont parle Ovide.

Enfin, d'une Σκιομαχία perdue de Varron nous avons conservé l'invocation curieuse : « *Te anna ac perenna* », à rapprocher de la formule de Macrobe « *annare perennareque* ».

***

Des diverses explications que rapporte ensuite Ovide, il y en a qui s'éliminent d'elles-mêmes : ce ne sont que des jeux de mots étymologiques. « Je suis, dit quelque part *Anna*,

(1) Mac. *Sat.*, I, 12, 6. — Lyd., *de mens*, 4, 36 : « εἴδοῖς Μαρτίαις... εὐχαὶ δημοσίαι ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν. »

(2) *Loc. cit.* : « et quod virgineo cruore gaudet Annæ pomiferum nemus Perennæ. »

la nymphe du placide *Numicius* ; comme je me cache dans un « *amnis perennis* », on m'appelle « *Anna Perenna* » (v. 653). Ailleurs : « Il y a des gens qui identifient *Anna* et la *Lune*, parce que la lune, mois par mois, arrive à combler l'année » — « *sunt quibus hæc Luna est, quia mensibus impleat annum* » (v. 657).

D'autres ne sont évidemment que de tradives inventions de poètes férus de mythologie grecque : on assimile ainsi *Anna* à *Thémis*, ou à la génisse fille d'*Inachos* : « *Pars Themim, Inachiam pars putat esse bovem* » (v. 658).

Mais il y a trois assimilations à retenir : *Anna* est une « *Atlantide* nourrice de *Jupiter* » ; *Anna* est « la *vieille de Bovillæ* » ; *Anna* est « la sœur de *Didon* ». En réalité, nous le verrons, cette troisième *Anna* n'est pas romaine, mais lavinienne, et nous examinerons les pages que lui consacre Ovide quand nous étudierons le cycle lavinien.

***

1. « Vous trouverez des gens qui font d'*Anna* une nymphe *Atlantide*, et la première nourrice de *Jupiter* » :

> « *Invenies qui te nymphen Atlantida dicant*
> *Teque Jovi primos, Anna, dedisse cibos.* » (v. 659-660).

Fable de costume grec, d'allure grecque, sans aucun doute. Mais ni poètes ni mythographes n'ont jamais compté les filles d'*Atlas* parmi les nourrices de *Jupiter*, et l'on sait pourtant combien les noms de ces nourrices sont incertains, et leur nombre extensible. Aucune des explications par à peu près qu'on a proposées ne rend compte de cette singularité (1). En particulier l'idée d'un jeu de mots entre *Anna* et l'authentique *Atlantide Hagnô* (2) explique à la rigueur la première moitié de la phrase d'Ovide, mais nullement la seconde.

(1) On a songé à *Maia*, mère de *Mercure*, et à *Pléioné*. Mais le texte ne dit rien de cela.

(2) Sur ces explications fantaisistes, v. l'article de Meltzer dans le *Lexikon* de Roscher.

Si l'on veut bien se reporter à la fable suivante, on soupçonnera que cette *Atlantide* n'est qu'une forme grecque étourdiment jetée par quelque poète, peut-être par Ovide lui-même, sur une divinité latine que la légende représentait, sans que nous puissions encore préciser davantage, mais ainsi qu'en témoignaient déjà les rites de sa fête, comme « *nourricière* ».

***

2. Voici cette seconde fable — « *nec a veri dissidet illa fide* », dit Ovide : c'était au moment de la retraite de la plèbe sur le mont Sacré. Alors une vieille femme du faubourg de Bovillæ, pauvre, mais point paresseuse, se mit à fabriquer de sa main tremblante des gâteaux rustiques qu'elle venait distribuer au peuple, le matin, encore tout chauds. Quand la paix fut faite, on lui décerna pour reconnaître ses services le titre de « *Perenna* » et on lui éleva une statue (1) parce qu'elle avait écarté la famine (v. 661-674).

Mais ce n'est pas toute la légende : Ovide explique aussitôt après pourquoi ce jour-là les jeunes filles font entendre des chansons raides (*obscena*); car, dit-il, elles se réunissent (*coeunt*) et chantent des horreurs bien déterminées (*certa probra*). Et le poète joint étroitement ce récit à celui de la vieille de Bovillæ : *Anna* venait tout juste d'être promue déesse quand le dieu *Mars-Gradivus* vint lui dire : « J'ai consenti à te loger, toi et ta fête, dans le mois qui m'est consacré ; rends-moi en échange un grand service. Je brûle d'amour, moi le dieu porteur d'armes, pour la déesse porteuse d'armes, *Minerve* ; et ce n'est pas d'aujourd'hui ! Arrange-toi pour réunir deux divinités si bien faites pour s'entendre ; ce rôle te convient, bonne vieille. » *Anna* promet, et traîne de délais en incertitudes la sotte espérance du dieu. Comme il se fait plus pressant : « J'ai rempli ma mission, dit-elle. A force de prières, *Minerve* a fini par se rendre. » L'amoureux est en joie, il fait le lit — et

(1) Le mot statue est peut-être ambitieux ; il s'agit d'une fête plébéienne, et presque partout ailleurs, sur le domaine indo-européen, la « déesse » est représentée par un *mannequin*. Quoiqu'il en soit, Ovide écrit : *Signum dedere Perennæ.*

voilà qu'on lui amène *Anna*, mais le visage voilé comme il sied à une nouvelle épousée. Il va lui prendre un baiser (1), mais soudain il voit à qui il a affaire... Honte et colère tiraillent son cœur de dupe. La nouvelle déesse raille l'amoureux transi de *Minerve*, et *Vénus* n'a jamais tant ri. Telle est, dit en terminant Ovide, l'origine des jeux antiques et des chansons raides : on trouve plaisant qu'*Anna* se soit ainsi jouée d'un dieu puissant (v. 675-696) (2).

***

Voilà le cycle d'*Anna Perenna*. Il a fait dépenser beaucoup d'ingéniosité aux modernes comme aux anciens. On trouvera, bien classées, toutes les explications qui en ont été données dans l'article que Meltzer a consacré à *Anna* (dans le *Lexikon* de Roscher). Le défaut commun de toutes ces interprétations est de n'expliquer qu'un point, un détail souvent minime de la légende : ainsi, pour Mommsen (*Unterital. Dialekte*, p. 248 *sq.*), *Anna* est la déesse de l'abondance ; pour Klausen (*Aeneas û. die Penaten*, II, 77-728), la déesse de l'eau blanche. Mais que devient alors l'histoire de *Mars* dupé ? Pour Preller, c'est une divinité lunaire, dont le nom « *Anna* et *Perenna* » est comparable à l'expression grecque, ἕνη καὶ νεά. Mais cela n'explique (et encore!) que la toute dernière partie de la légende.

L'explication d'Usener, la plus séduisante, n'est qu'ingénieuse (H. Usener, *Italische Mythen*, *Rhein. Museum*; *n. F.* xxx, pp. 182-229). Pour lui, le vrai nom est bien « *Anna ac Perenna* », comme dans la formule de Varron, et la fête est celle du Nouvel An. *Anna*, c'est l'année qui vient ; *Perenna*, c'est l'année écoulée. *Mars* est, en quelque sorte, le dieu de l'année en soi, pris entre *Anna* et *Perenna*. Il faut lire ces cinquante pages

(1) C'est à ce détail que font évidemment allusion deux mots conservés du mime de Labérius : « *Conlabella osculum.* »

(2) Wissowa a toujours soutenu que cette légende n'était pas une légende italienne, mais empruntée à la Grèce, ou bien, « allem Anscheinc nach », un conte lascif inventé de toutes pièces (*Enzykl.* de Pauly-Wissowa, I, col. 2224). Nous avouons ne pas voir ces apparences : nous ne voyons pas à quel original grec Ovide pourrait avoir puisé. Puis il s'agit d'une vieille fête plébéienne, antérieure à l'influence grecque, — *allem Anscheine nach...* En quoi la « lascivité » de cette scène, enfin, l'empêche-t-elle d'être italique ?

pour apprécier l'esprit qui y est dépensé. Mais d'abord, elles sont loin de tout expliquer, — en particulier le caractère nourricier de la déesse —, et puis il est vraiment trop subtil de dire, par exemple, pour expliquer que *Mars*, né le 1er du mois, attende les Ides avant d'affronter l'année écoulée, *Perenna* : « Le jeune dieu a besoin de grandir d'abord et de se fortifier, avant de pouvoir vaincre, et chasser ou tuer l'ancien. (1) »

D'ailleurs, ces explications se corrigeront d'elles-mêmes quand nous aurons remis *Anna Perenna* à sa place dans notre cycle. Mais auparavant, expliquons-nous sur son apparence de vieille femme : dans toutes les autres identifications proposées, y compris l'identification lavinienne avec *Anna-Soror*, *Anna* est soit une nymphe, soit en tous cas une jeune femme capable d'inspirer l'amour. Il ne serait pas étonnant qu'il y eût ici l'effet d'un jeu de mots : *Anus* n'est guère plus loin de *Anna* que *Annus* ou *Amnis*. La construction même du distique 667-668, où *anus* est rejeté à la fin — comme plus haut, au vers 657, *annus* — semble vouloir suggérer cette explication étymologique. Peut-être aussi cette métamorphose est-elle le résultat de la fusion de deux légendes : une ancienne, celle d'*Anna Perenna*, divinité nourricière, et une plus récente, celle de la vieille ravitaillant la plèbe, la première donnant à l'héroïne du conte définitif son nom, et la seconde sa figure ? Quoi qu'il en soit, la déesse *Anna Perenna* a si bien gardé dans l'esprit du peuple les traits de la vieille de Bovillae qu'elle a déterminé, dans l'histoire de la « fausse fiancée » une curieuse substitution de personnages.

Le caractère nourricier de la déesse est bien établi : la vieille de Bovillæ sauve le peuple de la famine comme, dans une autre transposition, nous avons vu *Anna* servir de nourrice à *Jupiter*. Enfin, certains rites de la fête (« *annos precantur quot sumant cynthos* »), certaines formules (« *ut commode annare*

(1) « Der junge Gott muss erst gewachsen und erstarkt sein, ehe er den Alten ueberwinden und austreiben oder toedten kann. » (*loc. cit.*, p.214.) V. l'explication toute voisine adoptée par miss H.-J. Harrison (*Thémis*, p. 197) : *Anna Perenna*, c'est « year-in-year-out ». M. A. Reinach (*Rev. Hist. Rel.*, 1914 I, p 342), propose de rectifier : « Year —, year through. »

perennareque liceat ») suffisaient à nous orienter dans cette voie.

Primitivement, *Anna* était mieux que nourricière : elle était nourriture, et non pas de longue vie, mais d'immortalité, ambroisie, et « le Cycle d'*Anna Perenna* », tel que nous venons de le voir, recouvre deux des épisodes principaux du cycle de l'Ambroisie.

Considérons d'abord le nom : pour qu'*Anna Perenna* puisse être une personnification de l'ambroisie, il faut que son nom garde de celui du breuvage autant qu'en ont gardé, dans l'Iran ou en Grèce, l'*amesha-spenta Ameretât* et l'*Océanide Ambrosia.* Le passage de la « chose » à la « personne », dans ces deux cas, a été facilité par le genre féminin des mots considérés, mais il en a laissé la signification transparente. Or, il en est exactement de même pour *Anna Perenna.*

Le sens de « *perenna* » n'est pas douteux ; doublet par ailleurs perdu de « *perennis* », ce mot ne peut que signifier « de durée infinie », « éternel », ou plutôt (comme *amrta* lui-même, qui est proprement une forme passive, *non-mortuum*, d'où *non-mortale*, et qui a cependant pris un sens actif, *quod efficit ut non moriantur*) « qui donne une durée infinie ». Quant à *Anna,* il se peut que ce soit simplement un de ces mots enfantins, populaires, comme les Latins aimaient à en placer, avec ou sans allitération, dans les noms doubles, et auxquels il ne faut pas chercher de signification précise (*Acca Larentia*, etc... cf., avec deux noms allitérés mais identifiables, *Dea Dia* ; cf. aussi *Mutunus Tutunus*...). Cependant il n'est pas impossible que ce mot ait un sens plus précis ; on le rencontre sur plusieurs inscriptions où il désigne la *nourrice* : dans le Corpus (III, 2012, 2160, 2450, 2515), dit le « Thesaurus », « *anna nutricem videtur significare*, ut Mommsen bene annotat ». D'autre part, le mot *Annona*, qui désigne proprement la récolte, le revenu alimentaire, se rattache mieux à un thème **anna* relatif à la nourriture qu'à *annus*, et pour la dérivation * *anna* — *annona*, Usener (*l. c.*) rapproche déjà la déesse **Bonona* supposée par le nom de la ville de *Bononia* et manifestement issue de la *Bona Dea. Anna Perenna* doit donc être quelque chose comme « la nourrice de pérennité », la personnification d'une « nourri-

ture d'immortalité » qui traduit littéralement l'*amrta* hindou et qui recouvre exactement l''Αμβροσία nourrice de *Zeus* et de *Dionysos.*

Du même coup s'expliquent la citation de Macrobe et celle de Varron, d'où Usener était parti pour diviser en deux la personne d'*Anna Perenna* : on s'adresse à la déesse « pour obtenir *d'avoir à manger* et de durer à souhait », « *ut commode annare perennareque liceat* ». La citation de Varron, de texte très incertain, s'explique facilement de même, soit qu'il faille voir dans « *Te anna ac perenna* » deux impératifs des verbes précédents (*annare* étant cette fois actif), soit qu'il y ait là simplement une invocation à la déesse qui est à la fois « nourrice et éternelle ».

Confrontons maintenant le cycle d'*Anna* et celui de l'Ambroisie : de même que les *Ases* demandent la bière à *Ægir* parce qu'ils trouvent leur chère trop maigre, de même que les *Sura* réunis sur le mont Mêru veulent, par l'*amrta,* échapper à la mortalité, de même, quand apparaît *Anna Perenna,* les hôtes du Mont Sacré sont menacés de famine. *Et voici qui en dit long sur l'esprit religieux des vieux Latins : la plèbe retirée sur la montagne a pu prendre sans gêne ni effort la place des divinités, et une légende mythique se moderniser, se laïciser en conte politique.* Comment s'est faite cette évolution ? Il est remarquable que Tite-Live passe l'intervention d'*Anna* sous silence, et que, topographiquement, la fête d'*Anna* ne soit nullement liée au Mont Sacré ni au faubourg de Bovillæ. Ce qui laisse entendre que cette adaptation, naturelle de la part de la plèbe après ses luttes et ses succès, ne trompait personne. Nous pouvions d'ailleurs nous en douter, à voir les multiples explications que cite Ovide à côté de celle-ci.

L'idée d'éternité, de pérennité, encore contenue dans le nom de la déesse, disparaît dans le conte : ce sont des gâteaux, de simples vivres au jour le jour, que la vieille procure à la plèbe, et c'est longue vie terrestre et bonne santé que la plèbe, chaque année, lui demande en célébrant sa fête : évolution naturelle encore de la part d'un peuple qui ne semble pas s'être distingué à ses débuts par le goût des envolées métaphysiques ; l'idée d'éternité se retrouve quand les Romains recon-

naissants « nomment » *Anna* déesse et l'appellent *Perenna*, — c'est-à-dire quand l'**anna perenna*, l'ambroisie apparaît aux dieux dont la plèbe romaine a pris la place.

L'histoire du dieu *Mars* montre une bien curieuse transformation de l'épisode de la « fausse fiancée ». Que les Latins aient oublié le rapt de l'ambroisie, cela était à prévoir du jour où ils l'ont incarnée en une vieille femme. Mais alors, toute l'économie du récit a été bouleversée : s'il n'y a plus de rapt, il ne peut y avoir non plus de « reprise », et la fausse déesse envoyée chez le démon doit avoir un nouveau rôle à remplir. Les Latins ont tourné la chose à la farce : c'est simplement un mauvais tour qui est joué à un démon paillard. Seulement ils se souvenaient que cette légende faisait partie du cycle de l'ambroisie, qu'elle suivait de près la naissance de l'ambroisie (*nuper erat dea facta*, dit Ovide), que l'ambroisie enfin y avait une grande part. Alors l'imagination populaire lui a trouvé un rôle nouveau, conforme à son aspect de vieille, et qui complète heureusement l'impression de farce : *Anna Perenna* (vieille femme) a pris la place du dieu qui, primitivement, se costumait en jeune déesse pour reconquérir l'ambroisie (breuvage). Le déguisement reste, seul le déguisé change ; un personnage disparaît bien de la légende, mais ce n'est pas *Anna*, c'est le dieu frère de *Vishnu*, de *Thor*, etc... Et toute l'histoire se comprend fort bien. On pourra noter des ressemblances de détail très précises avec la Thrymskvidha (scène du baiser...) : cela vient de ce que les deux mythologies ont développé le thème sur le mode gai et qu'il était dès lors inévitable qu'elles se rencontrassent en quelques traits particulièrement piquants. D'ailleurs la fable romaine, conforme à son nouvel esprit, finit par un rire général et non par un massacre.

Mars hérite ici du rôle d'un démon. C'est une donnée intéressante sur la mythologie romaine avant l'influence grecque. *Mars* rappelle, par cette nature mixte, les « *dieux Titans* » d'Hésiode, les *Sura* et les *Asura* égaux en naissance et en droits, et le *Loki* scandinave au caractère ambigu, tantôt dieu, tantôt démon.

Appauvri, privé notamment de tous ses éléments grandioses ou tragiques, le cycle de l'Ambroisie se retrouve donc

en celui d'*Anna Perenna* et permet de l'expliquer tout entier. La préparation de l'ambroisie, l'épisode du démon chez les dieux, la mêlée finale ont disparu de ces légendes plébéiennes, ne laissant subsister que les thèmes de « la famine », de la « nourriture salutaire », et tout ce qui constitue l'épisode de la « fausse fiancée » : nouvelle preuve, soit dit en passant, que ce dernier épisode faisait bien partie du cycle indo-européen.

***

II. Le Cycle lavinien d'Anna-Soror

« Le culte d'*Anna*, comme nymphe, était ancien à Lavinium auprès du fleuve Numicius aussi bien qu'à Rome auprès du Tibre. On l'honorait en mars, précisément au temps où les sources recommencent à couler et où les cours d'eau se remplissent. » (Saglio.)

Cette *Anna* lavinienne a même eu, jusqu'à l'époque moderne, une étrange fortune ; Th.-Victor de Bonstetten, dans son *Voyage dans le Latium* (Genève, an XIII, in-8 : p. 196-7 — cf. Saintyves : *Les saints successeurs des dieux*, p. 307), écrit : « Non loin de Lavinie, nous aperçûmes en haut du mont di Leva, au milieu d'un champ vert, une chapelle blanche dédiée à *Anna Petronilla.* La légende païenne avait désigné le lieu où la malheureuse sœur de la reine de Carthage, *Anna*, changée en nymphe, voulait être adorée ; on avait immortalisé son nom par la fête la plus gaie et la plus séduisante. Le christianisme s'établit, et les chrétiens trouvant dans le désert un temple dédié à *Anna Perenna*, ce ne pouvait être qu'*Anna*, mère de la Vierge, et *Anna Perenna*, sœur de *Didon*, continua d'obtenir les adorations des fidèles sous le nom chrétien d'*Anna Petronilla.* » C'est ainsi que l'Ambroisie, sous un déguisement imprévu, a traversé vingt siècles de christianisme.

Ovide (*Fastes*, III, 545-656) connaît cette *Anna* lavinienne dont la fête se célèbre près du Numicius, comme celle de l'*Anna* romaine près du Tibre, et qu'il assimile — suivant sans doute une tradition littéraire déjà existante — à la phéni-

cicienne *Anna*, sœur de *Didon*; plus tard Silius Italicus (VIII, v. 28-202) reprendra ce conte « en marge de Virgile » avec une prédilection facile à comprendre. *Anna Perenna*, *Anna Soror* : assimilation savante, légende énéenne au premier chef, très suspecte sous son vêtement récent. L'exégèse en est délicate, car nous ne sommes plus en présence d'une déformation spontanée, populaire, mais d'une adaptation tentée par des lettrés. Il n'est pas impossible cependant de reconnaître, sous le bizarre récit d'Ovide, les grandes articulations du cycle de l'Ambroisie.

Après la mort de *Didon*, pour échapper aux Africains d'*Iarbas*, *Anna* se réfugie au milieu de la mer « non loin de la stérile Cosyre, dans l'île de Mélite » (Malte), auprès du roi *Battus*. Mais voici que l'impitoyable *Pygmalion* somme le roi marin d'avoir à lui livrer *Anna*. *Battus* est trop faible pour résister ; il ne peut que conseiller à l'infortunée une nouvelle fuite. Elle recommence alors des courses sur mer, essuie vingt tempêtes... Enfin voici le vaisseau porté aux rivages de Laurentum où règne *Enée*, qui vient d'épouser *Lavinie*.

Anna débarque. Justement *Enée* se promène à l'écart avec le fidèle *Achate* ; il la reconnaît, elle veut s'échapper, il la rassure par un discours bien senti, la recueille chez lui et la confie à sa jeune femme *Lavinie*. Mais *Lavinie*, jalouse des présents dont on honore l'étrangère, la prend en haine, « prépare des pièges, et veut se venger, dût-elle en mourir elle-même ». Alors, une nuit, le spectre de *Didon* apparaît à sa sœur, et lui dit de fuir cette maison funeste. *Anna* saute par la fenêtre basse, fuit dans la campagne où un fleuve, le dieu cornu *Numicius*, l'enlève au passage. On la cherche à grands cris ; elle se révèle : « Je me nomme *Anna Perenna* », et c'est alors qu'elle explique son nom par un calembour rappelé plus haut (« *amne perenne latens...* »). A ces mots, la joie éclate, on court, on festoie, on boit sec, et à longs traits.

***

Il n'est guère vraisemblable, a priori, qu'Ovide, ou le lettré responsable de cette histoire énéenne, ait fait complè-

tement abstraction dans son travail des traditions populaires de Lavinium relatives à *Anna Perenna.* Cependant les altérations sont graves : *Anna* ne présente plus aucun caractère nourricier, et le festin champêtre, par quoi les Laviniens comme les Romains célèbrent sa fête, n'a plus de répondant dans la légende. D'autre part, *Enée* a amené avec lui, dans cette légende, son entourage habituel : il est évident que les personnages de *Lavinie*, d'*Achate* ne sont là que parce qu'on ne peut guère les séparer d'*Enée...* Voici, sans imprudence, croyons-nous, les éléments du cycle qu'on doit rechercher dans l'histoire d'*Anna Soror* :

1. *Anna* (*anciennement l'*anna perenna*) *réclamée à Battus* (= *un génie marin*). — Dans l'épisode indo-européen, un dieu venait demander à un être marin, en pleine mer, la remise d'un instrument, nécessaire à la préparation de l'ambroisie, et cet instrument était la mer elle-même. *Ici, Anna, l'ambroisie, étant personnifiée, c'est* elle *et non plus une Cuve ni aucun autre instrument que Pygmalion vient exiger de Battus, devenu lui-même homme, et non génie marin.* — De même, dans l'épisode indo-européen, l'être marin cédait, trop faible ou vaincu, aux exigences du dieu ; ici *Battus* est trop faible, il ne peut résister à *Pygmalion* ; mais, s'il livrait tout de suite *Anna*, le reste du cycle disparaîtrait, et comme les Latins savaient que le cycle ne finissait pas là, il n'y avait qu'une solution possible : *Battus* remet *Anna* en mer avant d'avoir à la livrer ; c'est là une conséquence naturelle de la personnification de l'Ambroisie. Mais *Battus mettant ainsi Anna en mer et inaugurant les aventures marines de la fugitive est un souvenir encore transparent du dieu marin ouvrant la mer aux opérations d'où sortira l'ambroisie.*

Que *Battus* représente un dieu marin, c'est ce qui ressort d'une curieuse particularité du récit d'Ovide : *Battus* règne à *Mélite*, à Malte, sur un rocher perdu en pleine mer. Or la tradition attribuait très régulièrement à *Battus* la fondation de *Cyrène* en Libye, et plus tard Silius Italicus, répétant Ovide, a cru devoir corriger son modèle et revenir à la donnée traditionnelle. L'île de Malte semble bien être un compromis entre la traditionnelle Libye et le logis mythique du génie des Eaux.

2, *Après mille peines, Anna* (= *l'*anna perenna*) *sort des eaux.* — Les courses marines d'*Anna* font évidemment partie de la donnée énéenne. L'ancien conte lavinien d'*Anna* devait faire tout simplement sortir la déesse d'un point d'eau voisin — le Numicius sans doute, puisque c'est là qu'on la croyait cachée. Son apparition devait suivre le « duel aquatique » dont la sommation de *Pygmalion* à *Battus* vient de nous donner une déformation énéenne.

3. *Enée prend Anna à son débarquement* (= *un démon prend l'*anna perenna à son apparition*). — Toute la fin du récit est pleine d'*Enée* et de sa légende. Etre doux, juste, sympathique, il n'en est pas moins vrai qu'il a dû recouvrir ici, par position, un ancien démon ravisseur. Seulement l'adaptateur lettré a édulcoré la chose : il n'y a plus à proprement parler rapt, malgré le premier effroi d'*Anna*; le souvenir littéraire de *Didon* habilement interposé donne à la « prise d'*Anna* » la couleur d'une bonne œuvre; *Enée* « recueille » celle que son prototype démoniaque devait « enlever ». *Lavinie*, *Achate* font sans doute ici de la présence pure et simple, et il serait vain de leur chercher des répondants dans le cycle de l'ambroisie.

4. *Une « forme féminine » reprend Anna* (* = *l'anna perenna*) *à Enée* (= *au démon*). — Le spectre de *Didon* n'est peut-être qu'un dernier avatar de cette forme féminine qui allait jadis reconquérir l'ambroisie. Mais ici, étant donné la personnification de l'**anna perenna*, la parenté de *Didon* et d'*Anna*, et surtout la jalousie qui est attribuée à *Lavinie*, c'est à *Anna* que la forme féminine conseille de fuir, c'est à l'Ambroisie même qu'elle s'adresse.

Cette évolution de la « fausse déesse » en spectre, en apparition n'est pas plus étrange que certaines évolutions, — dans l'Inde par exemple en *Mâyâ*. Il est à remarquer qu'ici, comme dans le cycle de la vieille de Bovillæ, la « fausse déesse » est, si l'on peut dire, à base de femme et non d'homme : vieille déguisée, spectre de *Didon*, ni dans l'un ni dans l'autre cas n'intervient d'élément masculin. Peut-être y a-t-il là un fait latin commun, qui coïnciderait d'ailleurs, on l'a vu, avec un fait grec commun (*Pandore*, *Athéna*), et peut-être

avec une des variantes indo-iraniennes (*Vâc, la Djahi*) (1).

Quant au dieu fluvial *Numicius*, son rôle s'explique par le lieu même où se célébrait la fête : les Laviniens se rassemblaient sur ses bords comme les Romains près du Tibre ; la nécessité de justifier l'étymologie d'*Anna Perenna* (*amne perenne latens...*) a dû faciliter son maintien dans la légende devenue énéenne. Mais quel était son rôle ancien ? Jouait-il, comme *Mars* dans le cycle romain, le rôle qu'*Enée* a pris plus tard — un rôle de ravisseur ? Etait-ce lui qui faisait *naître* l'**anna perenna*? Dans l'état de nos connaissances, ces questions ne comportent pas de réponse. En tous cas, l'orgie populaire devant *Anna* retrouvée correspond bien à l'épisode du Cycle qu'on attend ici : le festin des dieux.

***

Tel est le cycle lavinien. Mieux conservé à certains égards, en dépit de son vêtement littéraire, que le cycle d'*Anna* de Bovillæ, il a perdu comme lui l'épisode du démon chez les dieux et celui de la mêlée finale, mais il connaît encore l'expédition chez le dieu aquatique.

Les formes attestées, relativement très récentes, des cycles romain et lavinien ne permettent pas d'établir avec sûreté la forme latine du cycle. Cependant, on a pu noter au passage quelques concordances spéciales :

1. La personnification en femme de l'**anna perenna*, et l'oubli presque total de la notion d'immortalité.

2. La perte des deux épisodes du « démon chez les dieux » (2) et de « la lutte des dieux et des démons ».

3. La nature féminine, et non masculine, de la « fausse déesse ».

4. Le culte d'*Anna* lié à un fleuve, Tibre ou Numicius : souvenir de ses origines « aquatiques ».

***

(1) Les Celtes, au contraire, nous le verrons, ont gardé fidèlement la notion du dieu déguisé en femme.

(2) Mais nous allons trouver la preuve que certaines formes latines du Cycle d'*Anna* connaissaient cet épisode (p. 142).

Quant aux rites de la fête, à en juger par les derniers vers qu'Ovide consacre à l'histoire d'*Anna Soror*, ils devaient singulièrement se ressembler à Lavinium et à Rome : là aussi on festoyait, on buvait sec :

> « *Protinus erratis læti vescuntur in agris*
> *Et celebrant largo seque diemque mero.* »

Cette donnée suffirait à prouver que la triste Carthaginoise a recouvert à Lavinium une déesse non moins nourricière et non moins plébéienne que l'*Anna* romaine.

***

D'autres villes du Latium ont dû connaître des fêtes et des légendes analogues Mais le souvenir s'en est perdu. Peut-être reste-t-il quelque chose de la popularité d'*Anna* dans les très nombreux noms de *gentes* romaines ou latines, généralement plébéiennes, que nous ont conservés les inscriptions, et qui commencent par *Anna* — (v le *Thesaurus* allemand) : *Annâvos*, *Annâva* et *Anna* ; *Annaênus* ; *Annaienus* ; *Annâlênus*, *Annâlênius* ; *Annaius* ; *Annaiêdius*, *Annædius* ; *Annêiârius*... (cf. *Annius*, *Annidius*...).

***

III. La Légende de Sainte Pétronille

Une forme de la légende d'*Anna Perenna*, toute voisine de la forme proprement romaine que nous avons étudiée en premier lieu, nous est fournie par la légende chrétienne de sainte *Pétronille*. Nous avons vu plus haut (p. 130) que, dans les environs de Lavinium, un ancien sanctuaire d'*Anna Perenna* était devenu, à l'époque chrétienne, un sanctuaire d'*Anna Petronilla* et recevait encore, grâce à cette métamorphose, les hommages des fidèles.

Or nous connaissons l'histoire hagiographique de cette *Pétronille*, d'ailleurs plus populaire sous son nom de *Perronelle*, *Pernelle*, *Perine* (cf. *Anna Perenna*). La voici, d'après la

légende dorée de saint Jacques de Voragine (*ch.* LXXVI); on y retrouvera sans peine les deux scènes essentielles de la légende d'*Anna Perenna.* Quant à son nom, il vient sans doute de ce qu'on faisait d'elle la fille de *saint Pierre.*

1. *Malade de fièvre et immobilisée dans son lit, elle est d'abord guérie temporairement par saint Pierre, pour qu'elle puisse un jour venir le servir à table, lui et ses disciples ; puis elle retrouve définitivement la santé* « *quand elle commence à être parfaite dans l'amour de Dieu* » : il y a sans doute, sous cette rédaction chrétienne, un ancien épisode païen tout analogue au premier épisode du cycle romain d'*Anna Perenna* : *Anna* venant servir à manger aux Romains, puis divinisée. On trouve en tout cas ici le souvenir du double caractère d'*Anna*, déesse nourricière et déesse de la santé.

2. « *Alors un seigneur, nommé Flaccus, frappé de sa beauté, vint la demander en mariage. Et elle répondit* : « *Si tu* « *veux m'épouser, envoie-moi des jeunes filles qui me conduisent* « *jusque dans ta maison* ! » *Et quand elles furent arrivées, Pétronille se mit à jeûner et à prier, communia, se coucha dans son lit, et après trois jours, rendit son âme à Dieu.* »

On reconnaît ici, sous une forme légèrement différente de la forme romaine, l'épisode du démon amoureux et déçu.

3. La « Légende Dorée » a d'ailleurs recueilli de cet épisode une seconde version, toute voisine, qu'elle a juxtaposé à la première, et qui se termine par un autre épisode ambroisien, celui « du voleur d'ambroisie expulsé, flagellé et tué » (épisode que nous allons retrouver dans le cycle sabin, avec la flagellation et l'expulsion de *Mamurius*) :

« Alors *Flaccus*, se voyant déçu, s'adressa à une compagne de *Pétronille* appelée *Félicula*, la sommant de se marier avec lui ou de se sacrifier aux idoles. La jeune fille s'étant refusée à faire aucune de ces deux choses, *Flaccus* la jeta en prison, où elle resta sept jours *sans manger ni boire* ; puis il ordonna qu'elle fût torturée sur un chevalet et que son corps fût jeté à la voirie. *Saint Nicodème en retira ses restes et les ensevelit : ce qui lui valut à son tour d'être emprisonné, frappé de lanières plombées, et jeté dans le Tibre...* »

La filiation païenne est ici assurée : le nom, les thèmes

légendaires coïncident ; puis, grâce au sanctuaire de Lavinium, on assiste, en un lieu précis, à la transmission des pouvoirs de la déesse à la sainte. Enfin, si la fête de la vierge *Pétronille* ne tombe pas comme celle d'*Anna Perenna* le 15 mars, elle est cependant restée *fête printanière* (31 mai).

IV. Mars et Nerio-Minerve. — La « Cista » de Préneste

En dehors du cycle d'*Anna-Perenna-Petronilla*, la lutte de la « fiancée fatale », de la « fiancée récalcitrante » est attestée en d'autres points du territoire latin, sous des formes voisines qu'éclaire également bien le thème indo-européen : c'est ainsi que, depuis longtemps, on a signalé l'analogie qui existe entre l'épisode de *Mars* dupé par *Anna Perenna* (cf. *Flaccus* déçu par *Petronilla*) et l'épisode du combat nuptial de *Mars* et de *Nerio-Minerve*.

« Au mois de mars, dit Porphyrion (*ad. Hor. epist.* II, 2, 209), il est irréligieux de se marier, car c'est pendant ce mois que *Minerve* vainquit *Mars*, dans un combat qu'il lui livra pour l'épouser (*...et item Martio, in quo de nuptiis habito certamine a Minerva Mars victus est*), et que, ayant victorieusement défendu sa virginité, *Minerve* reçut le nom de *Neriene.* » (*...et obtenta virginitate Minerva Neriene est appellata.*)

Johannes Lydos sait que le 23 mars, le jour du tubilustrium, on célèbre un sacrifice en l'honneur d'*Arès* et de *Nerinè*, déesse ainsi nommée chez les Sabins, pour qui elle représente *Minerve* et *Vénus* (... τιμαὶ Ἄρεος καὶ Νερίνης, θεᾶς οὕτω τῇ Σαβίνων γλώσσῃ προσαγορευομένης, ἣν ἠξίουν εἶναι τὴν Ἀθηνᾶν καὶ Ἀφροδίτην.) Ovide enfin signale pour le même jour un sacrifice à la *fortis dea* (*Fastes* III, 850). *Fortis dea*, tel est bien, dans l'esprit des Romains, le sens du mot sabin *Nerio*. C'est un féminin formé sur le masculin sabin *Nero* = « fortis, strenuus », et qui se rattache à la racine indo-européenne de sanscrit *nr-*, *nara-*, gr. ἀνήρ, ombrien *ner* (pl. *nerf* = **nerns*), etc..., « mâle » ; on traduit généralement le mot par *virilis*, la « femme virile », et c'est ainsi que le comprenaient Ovide et ses contemporains. Mais nous qui connaissons l'ancienne histoire de l'épisode du

dieu dupé, ne sommes-nous pas tenté de voir en cette *Nerio* au nom hybride, en cet « *Homme-Femme* » un souvenir du dieu déguisé en déesse qui dupait et terrassait le démon ? Ce n'est sans doute que plus tard, quand cette étymologie n'a plus correspondu à la légende, que le nom de *Nerio* aura été expliqué par la victoire d'une « déesse virile » sur *Mars* ; logiquement, il doit être antérieur à cette victoire et à cette déesse. (1).

***

Le conte de *Mars* et de *Nerio* nous est parvenu isolé, sans lien avec aucun cycle *alimentaire* dérivé du cycle ambroisien. Un tel cycle cependant a dû exister : nous en avons le témoignage indirect mais explicite dans une représentation figurée du combat ; à vrai dire, cette représentation semble illustrer non point le récit *sabin*, mais une autre version locale, un récit tout parallèle : nous voulons parler du célèbre *coffret de Préneste*, décrit par Fr. Marx (*Arch. Zeitung*, 1885, p. 169 *sq.*), reproduit dans le *Lexikon* de Roscher (*s. v. Mars*, col. 2399) et sur lequel figure une image extrêmement curieuse du duel de *Mars* et de *Minerve*. Roscher en a senti toute l'importance, mais seul le cycle indo-européen de l'ambroisie rend compte des éléments de la scène ; inversement, ce coffret prouve que le duel de *Mars* et de *Minerve* n'avait point seulement pour objet la *virginitas* de la déesse, mais, comme dans le cycle indo-européen, *la reprise d'un vase et d'un liquide merveilleux :*

On voit *Minerve* (*Menerva*), désarmée, remportant la victoire (une petite *victoire* ailée accompagne la déesse) sur le dieu *Mars* qui défend un grand *dolium* où se trouve, dit Roscher, « du feu qui flambe ou de l'eau qui bout ». Ni l'un ni l'autre, répondrons-nous, mais quelque boisson qui fermente, quelque fidèle substitut de l'ambroisie.

Le *Cerbère* qui domine la scène marque, suivant Roscher, qu'elle se passe dans le monde souterrain : ce qui souligne le rôle démoniaque de *Mars*.

(1) Nous reviendrons sur ce nom à propos des légendes celtiques correspondantes : v. plus bas, p. 190, n. 1.

On a essayé de voir là une figuration de la naissance de *Mars* : mais aucune légende de ce genre ne se rencontre dans la mythologie latine; et n'est-il pas évident que l'on se trouve en présence d'une variante du combat de *Mars* et de *Minerve*? Cette variante se rapporte seulement à un état de la légende bien plus archaïque que celui dont témoigne Porphyrion, puisqu'on y trouve encore le *dolium* et son liquide merveilleux,



et puisque *Minerve*, d'ailleurs ostensiblement désarmée, semble remporter la victoire par de tous autres moyens que les moyens guerriers : c'est plutôt la scène de séduction du cycle indo-européen ou du conte de *Pandore* que le « certamen » dont parle Porphyrion.

L'image est d'ailleurs entourée de tous les grands dieux (*Juno*, *Jovos*, *Mercuris*, *Hercle*, *Apolo*, *Leiber*) ainsi qu'il sied à une scène « of great solemnity and significance », comme dit miss Jane Harrison (*Thémis*, p. 199). C'est ainsi que dans la légende indo-européenne, les dieux attendaient anxieusement les résultats de l'expédition de « la Fiancée fatale ».

V. Le Festin des Saliens et le Festin d'Ambroisie. L'Ancile

Nous venons de dire que la légende sabine du combat de *Mars* et de *Nerio* nous était parvenue isolée, ne se rattachait plus à aucun cycle alimentaire connu. Il n'en avait peut-être pas toujours été ainsi : l'interdiction religieuse des mariages au mois de mars, que nous avons vue expliquée, chez Porphyrion, par le souvenir du duel *sabin* de *Mars* et de *Nerio*, est rattachée par Ovide, d'ailleurs sans explication sérieuse, à l'histoire de *Mamurius* et de l'*ancîle* (*Fastes* III, v. 393-4), histoire que le rôle de premier plan donné à *Numa*, de même que la forme *Mamurius* (cf. sabin *Mamers* : Varron, *D.L.L.*, V. 10, 73) du nom de *Mars* permettent de rapporter à la population *sabine* de Rome.

D'autre part, nous avons vu que le cycle de *Petronilla* comportait, en plus des épisodes qui figurent dans le cycle ovidien de *Perenna*, un épisode (la flagellation et l'exécution de *Nicodème*) qui est ailleurs couramment rapporté à l'histoire de *Mamurius* et de l'*ancîle.*

Il y a là, entre le cycle de l'ambroisie et celui de l'*ancîle*, deux curieux points de contact ; d'ailleurs, l'analogie des deux cycles eux-mêmes n'est pas moins frappante ; voici, en quelques lignes, les légendes de l'*ancîle* : les Romains de *Numa* sont menacés de mort par une épidémie, par une λοιμώδης νόσος (d'après Plutarque, *Vie de Numa*, ch. XIII), ou (d'après Ovide, *Fastes*, III, v. 289), ils sont accablés par la chute de la foudre, qu'ils ne savent comment neutraliser (*piare fulmen*). *Numa*, d'après les indications d'*Egérie* livre combat, près de leur fontaine, aux génies *Faunus* et *Picus*, puis, sur l'avis des dits génies, il engage avec *Jupiter* un « duel d'astuce » célèbre, à la suite duquel le dieu, vaincu, lui promet de lui donner l'*ancîle.* En effet, le lendemain, à midi, au milieu des Romains assemblés, l'*ancîle* tombe du ciel. Pour diminuer les chances de vol (car l'*ancîle* doit assurer la pérennité de Rome, c'est un *pignus imperii*) *Numa* en fait fabriquer onze semblables par un personnage en qui l'on s'accorde à reconnaître un *Mars* humanisé, par le forgeron *Mamurius Veturius*, qui est

d'abord récompensé et fêté (Ovide, *Fastes*, III, v. 259-398). Mais bientôt, à la suite de malheurs arrivés aux Romains parce qu'ils ne peuvent plus distinguer le vrai *ancîle* (ou, dans cette version tardive, les vrais *ancilia*) des *ancilia* copiés (1), le forgeron *Mamurius* est chassé de la ville à coups de baguettes : chaque année, aux ides de mars, en souvenir de cet événement, on promène et on flagelle, dans les rues de Rome, un homme vêtu de peaux qu'on appelle *Mamurius* (Joh. Lydos, *De mensibus*, IV, 36. Servius, *ad Aen*, VII, 188, signale le même rite, mais en donne une explication évidemment sans valeur : « ...*Cui* (*Mamurio*) *et diem consecrarunt, quo pellem virgis feriunt* ad artis similitudinem. » Enfin, nous avons vu le même rite traduit en légende, dans le cycle de *Petronilla-Perenna*, par la flagellation de *Nicodème*).

On reconnaît, dans ce cycle, les thèmes caractéristiques du cycle ambroisien (mis à part l'épisode de la fiancée fatale, qui se retrouve précisément, isolé, dans le récit sabin du duel de *Mars* et de *Nerio*) : les dieux, remplacés dans cette version pseudo-historique par les Romains, comme dans le conte d'*Anna*, sont menacés de mort. Un dieu (*Numa*) livre combat à divers génies près d'une fontaine, et, vainqueur, conquiert pour son clan un objet rond et creux qui le met à l'abri du fléau et lui assure la pérennité. Un démon forgeron (*Mamurius*), bien accueilli chez les dieux, et collaborant avec eux d'abord pour l'usage qu'ils font de l'objet conquis, est brusquement chassé et flagellé par ces mêmes dieux...

Il y a cependant une différence importante : le récit d'Ovide n'a aucun rapport ni avec une *nourriture* ni avec un *festin*. Mais nous allons essayer de montrer, d'après diverses traces, que, avant l'époque historique, l'*ancîle* des fêtes (et par conséquent celui des légendes) a dû être un objet de cuisine, plat ou chaudron, servant à des rites (et par conséquent intervenant dans des légendes) *alimentaires*. Il nous restera à voir sous quelles infleunces a pu se constituer, sur l'*ancîle-cuve* oublié, l'*ancîle-bouclier* qui est celui des Romains classiques.

(1) Le texte est très elliptique : δυσχερῶν τινων προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκιλίων ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις...

***

On sait que, à Rome, les nombreuses fêtes du mois de mars ont presque toutes pour acteurs les deux collèges des *Saliens* gardiens des *ancilia* : les *Salii Palatini*, issus des colonies latines du Palatin et du Cermalus et serviteurs de *Mars Gradivus*, et les *Salii Quirinales* ou *Collini*, issus des populations sabines de la colline et serviteurs de *Mars Quirinus* (v. références dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire...*, art. *Salii*). Or celles de ces fêtes qui consistent en une promenade solennelle des *ancilia* comportent, à côté des rites de *danse* qui ont peut-être donné leur nom aux exécutants (c'est du moins l'étymologie traditionnelle), des rites alimentares non douteux, qui en forment même, à un regard non prévenu, l'élément essentiel : l'arrêt final des Saliens à la *mansio* qui indique le point terminus de chacune des processions est marqué par deux cérémonies : un sacrifice *qui doit être offert à toutes les divinités saliennes* (Cirilli, *les Prêtres danseurs à Rome*, Paris, 1913, p. 114 *sq.*) et un banquet, qui est passé en proverbe pour sa somptuosité (Cirilli, *o. c.*, p. 121) : *Epulati essemus saliarem in modum*, écrit Cicéron à Atticus (V, 9, 1). Suétone (*Claud.* XXXI) raconte qu'un jour l'empereur Claude, respirant de loin le fumet du repas que préparaient les Saliens dans le temple de Mars sur le forum d'Auguste, quitta le tribunal pour aller dîner avec eux. Le peuple, qui ne se trompe pas en ces matières, savait que c'étaient ce sacrifice et ce banquet et non les danses qui constituaient le point important, le centre rituel de la cérémonie : d'où le proverbe.

Nous ne comprenons pas grand chose au chant des Saliens, auquel les Saliens eux-mêmes ne comprenaient plus rien (Quintilien, I, vi, 40). Cependant le fragment que nous en a conservé Varron (*D.L.L.*, VII, 26) interpréré par Corssen, semble bien contenir une invitation à un festin adressée à *Janus;* il commence par trois mots qu'on est d'accord pour lire : *Cozeulo dori eso*, et que Corssen traduit : *In coculum* (c-à-d. : dans la marmite où « *exta coquebantur* ») *dare esum* (c.-à-d. : *sacrum cibum*). Il semble difficile en effet d'interpréter *Cozeulo* autrement que par *coculo*, *in coculum*, et *eso*

autrement que par *esum* (v. Cirilli, *o.c.*, p. 107 *sq.*). Les *axamenta*, ces versets adressés à tous les dieux saliens, n'étaient-ils pas au sens propre du mot des « invitations » (fréquentatif de la rac. *ag*—) au festin qui se préparait, à la nourriture sacrée qui se cuisait dans la marmite ?

Mais l'*ancîle* lui-même, et la *hasta* des Saliens étaient-ils réellement des armes ? Pour la *hasta*, c'est improbable : « Ces lances doivent avoir eu, dit M. Cirilli (*o. c.*, p. 95), une longueur modérée, qui permettait de les manier d'une seule main et de les employer comme baguettes pour frapper les boucliers en cadence. Le bas-relief d'Anagnia sur lequel M. Bendorf a reconnu des Saliens nous montre des guerriers armés d'une baguette terminée par une boule, et fort semblable au type de la *hasta pura* qu'on trouve reproduite sur un denier de la gens Arria. » La *hasta* ressemble donc plutôt à un pilon qu'à une lance (1). Quant à l'*ancîle*, on connaît les étymologies que nous tenons des anciens : *ancîle*, d'après Ovide, veut dire *ab omni parte recîsum*, « sans angle », (*angulus omnis abest*). Varron a une autre explication : *ancîle* vient « *ab ambecisu* », parce que la forme de l'objet est « *ab utrâque parte incisa* ». D'autres songent au grec ἄγκυλος, ἀγκύλη. Les médailles offrent tantôt l'image des boucliers sans entailles, tantôt la forme à deux encoches attendue d'après la description de Varron (v. Roscher, *Lex.*, s. v. *ancîle*). On a supposé que la forme variait dans les deux collèges de Saliens. Est-ce nécessaire ? La représentation figurée a pu suivre l'étymologie au lieu de la provoquer, et c'est peut-être l'étymologie douteuse *am*(*b*) — *cid*/*le* qui a fait naître des *ancilia* ou des représentations d'*ancilia* à encoches. Les savants modernes n'ont pas hésité à chercher dans les *ancilia* autre chose que des boucliers. Miss Harrison, dans son *Thémis* (p. 198) leur attribue un caractère lunaire, parce qu'ils étaient échancrés en croissant. A. Reinach, qui estime cette interprétation « légère » (*Rev. Hist. Rel.*, 1914, I, p. 342, n. 1), ne semble pas non plus croire à *l'ancîle-bouclier*. Rendant compte de la dissertation de K. Latte (*De saltationibus*

(1) Miss Harrison pense à des baguettes de tambour (*Thémis*, p. 195) ; A. Reinach rappelle les *mélophores* des gardes du Grand Roi (*R. Hist. Rel.* 1914, I, p. 342, n 1).

Græcorum capita V, 1913), il rappelle (*R. Hist. Rel.* 1913, II, p. 369) l'opinion de Thiersch, d'après lequel les disques de bronze ciselés qu'on appelle les « boucliers » de l'Ida ou de Dikté sont en réalité des cymbales sacrées... Qu'était donc l'*ancîle* : bouclier ? symbole lunaire ? cymbale ? Les trois à la fois, sans doute, à l'époque historique, à l'époque où les prêtres eux-mêmes ne comprenaient plus les mots qu'ils chantaient (Quintilien, I, VI, 40) : les prêtres portaient en procession *douze boucliers*, symboles des *mois*, sur lesquels ils *frappaient*. Mais était-ce là le sens primitif de *l'ancîle* ? Le festin vers lequel se hâtaient les Saliens, le sens culinaire de leurs chants suggèrent une autre interprétation.

A supposer exactes les étymologies anciennes, rien n'oblige à voir dans l'objet « sans angle », ou dans l'objet « à deux entailles », un bouclier. Mais il semble difficile d'accepter la dérivation de Varron, ou celle d'Ovide, ou, à plus forte raison les hypothèses grecques. *Ancîle* rentre dans une catégorie de mots, comme *cubîle, sedîle,...* qui marquent l'*instrument où se fait une action* : l'objet où l'on se couche, l'objet où l'on s'assied. Quelle racine peut représenter la première partie du mot *anc-île* ? Le texte de Quintilien rappelé plus haut semble attribuer aux chants des Saliens le mot très archaïque *exanclare* « puiser » ; d'autre part, parmi les mots rares que nous ont conservés Festus et son abréviateur Paul Diacre et que, après Corssen, M. Cirilli (*o. c.*, p. 119) considère comme spécialement relatifs aux cérémonies saliennes, figure, avec *exanclare*, le mot *anclabris, anclabria*, qui est ainsi expliqué : (Festus, *Ep. P.*, 77, s. v. *Escariæ*) « *Escariæ mensæ quadratæ vocantur in quibus homines epulantur. Anclabris, ea quæ in sacrificando diis anclatur, quod est hauritur ministratur que* » ; et encore (*ibid.* 11, *s. v. Anclabris*) *Anclabris* : « *Mensa ministeriis divinis aptata. Vasa quoque in eâ quibus sacerdotes utuntur, anclabria appellantur.* »). Il en résulte : pour *anclabria*, le sens de « vases sacrés dans lesquels on offre les aliments aux dieux », ou de « table où sont posés ces vases » ; pour *anclare*, le sens de « puiser pour servir ». *Anclâbris* dérive évidemment de *anclâre*, auquel s'apparente encore l'osque *anglaf*, « deorum ministras », ou « oscines » ; mais d'où dérive *anclâre* ? Le Thesaurus alle-

mand, suivant d'ailleurs un texte de Festus (*anclare haurire a græco descendit*), accepte l'idée d'un emprunt grec (ἀντλεῖν), bien improbable pour un mot si archaïque et de sens rituel si spécial. Une autre explication, traditionnelle, suggérée par le même Festus dans le passage que nous venons de citer, confond *anclare* et *anculare*, « ministrare »,... mais *anculare* étant inséparable de *anculus*, qui s'explique par l'indo-européen **am*(*bh*)- *quolo*- (gr. ἀμφίπολος, sk. abhicara), cette étymologie est peu vraisemblable. L'origine d'*anclare* et d'*anclabris* reste donc inconnue, comme celle d'*ancîle* (1) ; mais le rapprochement de ces trois mots de même radical dans le rituel des Saliens, ainsi que le caractère alimentaire des chants et des rites saliens, suggèrent d'interpréter *ancîle* par « *l'objet où l'on sert à manger aux dieux* ».

L'*ancîle* n'est sans doute tout simplement que le récipient (cf., dans le *carmen saliare* : *Cozeulo-coculum*) que les Saliens portent en procession vers le lieu où ils vont préparer, sur les *anclabria*, le festin des dieux et le leur, — quelque chose comme le *Saint-Graal* des légendes galloises présidant au festin mystique des fidèles, et, de même que le Saint-Graal, dépouillé de son ancien usage pratique. *L'ancîle conquis par Numa sur Jupiter* (*et plus anciennement sur Picus*), *pour assurer la pérennité de Rome, a d'abord été sans doute l'ancienne Cuve de l'ambroisie conquise par un dieu sur un génie aquatique pour assurer aux dieux l'immortalité.*

Il n'en est pas moins certain que, pour toute l'antiquité classique, l'*ancîle* a été un bouclier. Comment a pu se faire cette métamorphose, nous ne prétendons pas ici l'expliquer. Cependant quelques remarques aideront à la comprendre :

Nous avons signalé, à propos de *Prométhée*, que les légendes du scandinave *Loki* et de la bière des *Ases*, de l'irlandais *Goibniu* et de la bière des *Tuatha Dê Danann*, du grec *Prométhée* et du πίθος d'immortalité, et enfin du latin *Mamurius* et de l'*ancîle* permettent de supposer que, déjà chez les Indo-Européens, un dieu ou un démon *forgeron* intervenait dans la

(1) Nous ignorons le sens du prénom sabin *Ancus*, qui est sans doute apparenté : cf. le roi de Rome *Ancus Martius*.

préparation de l'ambroisie, ou dans le vol de l'ambroisie, ou dans les deux scènes à la fois. Le sens ancien de cette intervention n'apparaît pas clairement. Peut-être signifie-t-elle tout simplement que, pour faire bouillir leur immense Cuve, les dieux étaient obligés de s'adresser au possesseur du plus grand feu, au dieu ou au démon forgeron, et (dans le cas où c'était un démon) que ledit forgeron voulait s'approprier tout ou partie de la nourriture préparée en commun ? Peu importe ici : une fois l'ambroisie proprement dite oubliée (et nous avons vu que c'est un fait italique commun, un fait méditerranéen), une fois par conséquent la Cuve où elle se préparait devenue sans emploi immédiat, la présence dans le cycle du forgeron *Mamurius* a dû faire dévier le cycle dans un sens, si l'on peut dire, métallurgique : son travail n'a plus consisté à brasser *dans l'ancîle* une boisson oubliée, mais, *l'ancîle prenant une valeur par lui-même*, à forger onze faux *ancilia* pour diminuer les chances du vol. Comme il fallait cependant que l'*ancîle* fût *quelque chose*, rentrât dans une catégorie connue, comme d'autre part *Mamurius* est une figure du dieu *Mars*, dieu guerrier dès les débuts de l'histoire italienne, l'*ancîle* a été conçu comme une arme, un bouclier. Nous verrons un phénomène analogue en Irlande, où *Goibniu*, dans les versions du cycle d'époque chrétienne, n'assure plus la victoire, la suprématie des dieux comme *échanson*, mais comme *forgeron*. M. Cirilli, après beaucoup d'autres, fait *dériver* les Saliens et leurs armes des corporations sacrées de forgerons et des boucliers magiques qu'on rencontre en grand nombre, dans l'antiquité, sur les côtes de la mer Egée. Cette dérivation, suggérée par une analogie superficielle, est invraisemblable pour d'évidentes raisons historiques et géographiques : elle supposerait entre les Pélasges de l'Egée et les populations conquérantes du nord et du centre de l'Italie des relations étroites dont rien ne témoigne par ailleurs. Nous espérons d'ailleurs avoir mis en lumière les éléments *alimentaires* des fêtes saliennes qui, même sous leur forme évoluée, ne sont en aucune manière des fêtes de forgerons. Le simple fait de frapper sur des objets métalliques n'est pas assez caractéristique pour servir de fondement à une classification des fêtes, ni pour

établir la filiation d'une fête crétoise à une fête sabine.

Mais invraisemblable pour la préhistoire, l'hypothèse hellénique, égéenne, reprend tout son intérêt pour la période historique : on connaît la curieuse étude de M. Ad. Reinach sur *Itanos* et *l'Inventio scuti*, c'est-à-dire sur « l'hoplolâtrie » primitive en Grèce (*Rev. Hist. Rel.*, 1909, tome 60, p. 160-190 et 309-351) ; M. Ad. Reinach, quelle que soit la valeur de l'explication proposée, a montré quelle extension avait prise en Grèce le culte des *boucliers-palladia*, tombés du ciel et destinés à protéger les hommes et les villes contre la *foudre* (*o. c.*, p. 335-6). Les lettrés latins, bien avant Ovide, ont dû connaître les légendes de ces boucliers fulgurants, comme aussi la légende des multiples *palladia* de Troie destinés à rendre les vols plus difficiles : tout cela a pu les amener à traiter en boucliers les objets alimentaires dont ils ne comprenaient plus la signification. La forme bilobée elle-même, que l'étymologie a favorisée, mais qui, nous l'avons vu, ne règne pas exclusivement sur les monuments figurés, est venue peut-être, elle aussi, de ces boucliers sacrés qui figurent sur certains vases grecs (Ad. Reinach, *o. c.*) : car telle n'a pas dû être la forme primitive de l'*ancîle-cuve* ; c'étaient plutôt, si nous avons raison, de ces chaudrons hémisphériques, sans pieds, destinés à être *suspendus* et non *posés*, comme on en a retrouvé sur des points très divers du monde celtique (v. Déchelette, *Arch. Celt.*, t. II, p. 1420 *sq.*, et les figures). La forme des *ancilia* ronds, sans encoches, qui figure sur les médailles concurremment avec la forme à encoches (v. Cohen, *Méd. impér.* I² 476, 72 ; Marquardt, *Staatsverw.* III, 431) correspond bien à ces chaudrons celtiques, et M. Schumacher, dans sa *Beschreibung der Sammlung antiker Bronzen* (*Carlsruhe*, 1890), pl. VIII, reproduit des chaudrons italo-grecs de même forme. Une fois oubliée l'antique boisson qui s'y brassait (oubli qui est, nous l'avons vu, un fait général chez les peuples indo-européens qui ont connu la vigne), que restait-il à faire de ces ustensiles, pendant le repas, sinon de vains « objets présidents » (cf. le *Graal* celtique), et pendant la procession, sinon des instruments de musique barbare et de non moins barbares accessoires de danse ?

***

Aussi toute la légende de l'*ancîle*, dans les *Fastes*, semble-t-elle être le compromis d'une ancienne légende indigène de l'*ancîle-cuve* correspondant à l'*ancîle* du festin des Saliens, et des traditions grecques relatives au bouclier tombé du ciel, aux faux *palladia*, etc... — Il y a même un point où nous saisissons ce travail sur le vif, un point où la contamination reste gauchement inachevée : c'est le double duel que *Numa* livre d'abord aux génies aquatiques *Faunus* et *Picus*, puis à *Jupiter*.

Si nous avons raison, l'ancien *ancîle-cuve* ne devait pas être en rapport avec la foudre, ni avec *Jupiter*. Comme celui d'*Anna*, le cycle de l'*ancîle* commençait sans doute par une *famine* chez les Romains de *Numa*. Pour conjurer cette famine, pour préparer le repas que, par la suite, devait commémorer le festin des Saliens, *Numa* allait conquérir sur un génie aquatique, par un duel quelconque, le *coculum* (cf. *cozeulo* du chant salien) ou l'*ancîle*, le récipient nécessaire. Mais quand, par suite de l'oubli de l'ancienne nourriture (ou boisson) rituelle, et sous l'influence des légendes grecques, l'*ancîle* eut été considéré comme un bouclier, comme un talisman tombé du ciel, il fallut bien le mettre en relation avec la foudre (1), avec *Jupiter* (cf. τὸ διιπετὲς Παλλάδιον). L'ancien duel avec le génie aquatique ne fut pas oublié pour si peu, et l'on a, dans les *Fastes* un récit ainsi constitué :

1. *Egérie* conseille à *Numa* de s'adresser, près de leur fontaine de l'Aventin, à *Picus* et à *Faunus*. *Numa* enchaîne les génies pendant leur sommeil ; ils cherchent vainement à se libérer par des métamorphoses, puis se résignent, — non pas à donner à *Numa* ce dont il a besoin (de quoi *piare fulmen*), mais à évoquer pour lui *Jupiter*, seul compétent en la matière.

2. Entre *Jupiter* et *Numa*, c'est un duel de toute autre sorte. *Numa* demande à *Jupiter* le renseignement qu'il est venu chercher : « *Da certa piamina fulminis.* » *Jupiter* répond :

(1) On a vu cependant que l'accord n'était même pas fait sur ce point parmi les anciens : Plutarque parle seulement d'une épidémie. Ces divergences prouvent bien qu'originellement rien ne liait l'*ancîle* à la foudre.

« *Cœde caput*, coupe une tête. — Entendu, *parebimus*, riposte le roi ; je décapiterai un oignon de mon jardin ! — Mais il me faut quelque chose d'humain, fait le dieu. — Soit : le bout des cheveux. — Mais quelque chose de vivant. — Un poisson », dit *Numa*. *Jupiter*, désarmé, rit, et c'est alors qu'il promet à *Numa certa pignora imperii* c'est-à-dire l'*ancîle*. Dans le fragment de Valerius Antias que nous a conservé Arnobe (*Adversus Gentes*, V, 1) *Jupiter* n'est pas désarmé seulement par le rire, il est vraiment vaincu comme le possesseur indo-européen de la Cuve. « *Quoniam me tamen tua circumvenit astutia, quem voluisti habeto morem,...* » dit-il à *Numa*.

On a depuis longtemps reconnu dans le premier duel (*Faunus et Picus* enchaînés...) un décalque *littéraire* des contes grecs où *Héraclès* enchaîne *Nérée*, ou *Ménélas Protée*. Au contraire la scène de chicane, de marchandage paysan où *Numa* triomphe de *Jupiter* porte bien la marque italienne. Mais pourquoi ces deux duels, dont un seul a une matière *ancienne* et dont l'autre a dû emprunter à la Grèce son contenu ? Notre hypothèse rend parfaitement compte de cette gaucherie de la contamination : primitivement, il n'y avait qu'un duel, près de la fontaine, entre *Numa* et le génie aquatique (*Faunus*, *Picus*, ou les deux : cf. les métamorphoses du génie marin dans le cycle de l'ambroisie) ; ce duel revêtait la forme de chicane qui, dans le texte d'Ovide, est attribuée au duel *Jupiter-Numa* (1). Dans ce conte primitif, *Jupiter* n'intervenait pas ; c'était *Picus* lui-même qui remettait l'*ancîle-cuve* au roi. Ne voit-on pas d'ailleurs, dans l'*Enéide* (VII, 188), *Picus* porter au bras l'*ancîle*, par privilège unique, et n'est-ce pas là la preuve que d'anciennes légendes faisaient de lui le possesseur et le donateur de cet objet divin ? — Mais quand l'*ancîle* fut devenu, sous l'influence grecque, le bouclier magique, tombé du ciel, il fallut bien faire intervenir *Jupiter*, tout en gardant les traditionnelles figures de *Picus* et de *Faunus*, et le décor de leur fontaine : de là vient la coexistence

(1) Le mot *piscis* ne garde-t-il pas encore quelque chose de la lutte à métamorphoses, et aquatique ?

des deux duels, l'un (*Numa-Picus*) ne servant qu'à préparer l'autre (*Numa-Jupiter*). Mais à ces deux duels, tant bien que mal juxtaposés, il fallait deux matières : le duel *Numa-Jupiter* gardant le contenu de la vieille légende italique (la chicane...), que restait-il pour le duel *Numa-Picus* ? Rien ; et c'est pourquoi Ovide, ou l'auteur dont il s'inspire a emprunté à la mythologie grecque, déjà responsable de la métamorphose de l'*ancîle* en palladium tombé du ciel, un thème nouveau. Ainsi est né ce récit hybride et redondant, mi-populaire, mi-savant, qui rapproche de *Picus-Faunus* un *Jupiter-Elicius* qui appartient à un tout autre plan divin, et qui fait tomber l'*ancîle* des cieux tout en gardant, par la fontaine des deux génies, le souvenir de ses origines *aquatiques* (1).

Pour les autres points de la légende, la contamination a été mieux faite : *Mamurius*, qui sans doute était d'abord expulsé pour avoir voulu dérober une part du festin de l'*ancîle*, n'est plus expulsé, d'après le témoignage tardif de Lydos (v. plus haut, p. 147), qu'à la suite de δυσχερῆ très vagues, de malheurs arrivés aux Romains à propos des faux *ancilia* forgés par lui.

***

Nous ne prétendons pas avoir tiré au clair les origines de la légende de l'*ancîle*. Trop d'éléments font défaut, et la part de l'hypothèse est trop grande : on ne peut, par exemple, mesurer la part d'influence des légendes grecques sur la constitution du récit classique tel qu'il apparaît déjà chez Ovide. Mais notre conjecture rend compte de ce qu'il y a d'alimentaire dans les rites, et sans doute dans les chants des Saliens, et des curieuses concordances que le cycle légendaire de l'*ancîle* présente avec le cycle ambroisien. Les faits celtiques, les légendes du *Graal* notamment, éclaireront bientôt ce qui peut rester obscur dans cette conception de la confrérie, des fêtes et des légendes saliennes.

(1) Par des voies différentes, miss Harrison a été amenée à la même analyse (*Thémis*, p. 106). *Jupiter* n'est pas un personnage ancien dans la légende.

Conclusion sur les Légendes latines issues du Cycle de l'Ambroisie

Nous venons donc de retrouver, sans parler de la cista de Préneste ni de l'histoire de *Petronilla*, deux formes, et peut-être trois, du cycle, simultanément recueillies et adoptées par les Romains. Le fait essentiel à retenir est la transformation constante des légendes religieuses anciennes en contes historiques : le dévouement d'*Anna* de Bovillæ, l'entretien de *Numa* et de *Jupiter*, l'expulsion du forgeron *Mamurius* sont des « humanisations » d'anciens épisodes mythologiques. Il semble donc bien que l'histoire des premiers temps de Rome contienne maint élément qui ailleurs, chez un peuple moins positif et plus imaginatif, en Grèce par exemple, apparaîtrait sous forme mythologique. Il y a là plus d'une découverte intéressante à faire.

Retenons aussi cette juxtaposition, à Rome, dans le même mois de mars, de deux fêtes rattachées à deux cycles qui semblent d'origine également ambroisienne ; l'un de ces cycles est purement romain, — celui d'*Anna Perenna* ; l'autre est sabin, — celui de l'*ancîle*. — Or la fête d'*Anna Perenna* est populaire, plébéienne, sans appareil officiel, sans prêtres : Au caractère politique près, elle ressemble fort à nos « premier mai », avec l'exode des ouvriers parisiens aux bois de la banlieue. La fête de l'*ancîle*, ou plutôt les fêtes de l'*ancîle*, sont au contraire officielles, patriciennes, elles ont leurs prêtres, leur rituel, leurs processions... — Il serait peut-être téméraire de conclure d'un exemple isolé à la généralité des cas ; mais cet exemple permet d'entrevoir que, dans la constitution de la religion nationale, et sans doute dans l'organisation politique de Rome, la part des Sabins n'a pas été la moins importante : la cité n'est pas moins fille de *Tatius* que de *Romulus*.

CHAPITRE VI

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Celtes

Avec le monde celtique, nous arrivons à une partie du domaine mythologique indo-européen qui, en dépit de sa richesse, n'a retenu que tardivement l'attention des comparatistes. L'école de Max Müller, toute confiante dans l'autorité des Védas, négligeait complètement les légendes celtiques comme les légendes slaves : c'est à peine si les mythes germaniques étaient parfois appelés à témoigner. Le plus souvent, on se contentait de les « éclairer », en fin de travail, à la lumière d'*Indra* ou d'*Hercule.* Les celtisants, d'autre part, n'étaient pas toujours aussi armés qu'il eût fallu pour entreprendre la comparaison. Le livre de d'Arbois de Jubainville sur « la Civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique » (*Cours de Littérature celtique*, tome VI, 1899) est plein de remarques ingénieuses, mais ne va pas au fond des choses ; les analogies que, dans ses autres ouvrages, le même auteur a relevées entre des traditions irlandaises et certains mythes grecs, par exemple entre la légende de *Lug* et celle de *Persée,* ou entre les récits des *Tochomlada* (Emigrations) et le mythe des Races, sont elles aussi superficielles. Quand Grimm, quand Rhys rapprochent le *Gwydion* gallois du *Wodan-Odhin* des peuples germaniques, il ne s'agit guère que de deux noms, dont l'identité, au surplus, n'est pas prouvée.

La grosse difficulté vient évidemment de l'âge récent des témoignages : tout ce que nous savons des dieux gaulois est fragmentaire et incertain. A ce point de vue, comme à tant d'autres, la prohibition de l'écriture par les druides, quel qu'en ait été le motif, a causé à la science et à l'histoire de l'esprit humain un tort irréparable. Quant aux Celtes insulaires, si l'on en excepte les Irlandais, ils ne nous ont transmis que des légendes très évoluées, très élaborées, défigurées par un chris-

tianisme intempérant. Le point d'attaque des études celtiques, en matière religieuse comme en matière linguistique ou juridique, reste et restera l'Irlande.

Là encore, tous les témoignages sont d'époque chrétienne. Mais les moines irlandais du moyen-âge, dont on sait le rôle essentiel, le rôle vraiment « européen », ont su, par un nationalisme bien compris, unir dans leur zèle d'érudits et de dévots le dogme reçu de Rome et les traditions, historiques ou religieuses, héritées de leurs pères païens. Tous les compromis habituels se retrouvent ici : des dieux, des héros sont devenus des saints, ou bien ont prêté à des saints authentiques certains traits de leur légende (saint *Patrick*, sainte *Brigite*) ; les luttes des dieux et des démons se sont « humanisées », et incorporées aux luttes des Races (les *Fomôré* et les *Tuatha Dê Danann*) ; des fêtes païennes ont changé de costume (*Lugnasad*...). Mais on peut dire que, sous un vernis chrétien qu'il est souvent possible d'éliminer, nous possédons, aujourd'hui encore, l'essentiel du paganisme irlandais. Les textes, chaque année plus nombreux, que publient les revues de l'île et du continent, les études d'ensemble et de détail qui, depuis d'Arbois de Jubainville jusqu'à M. Thurneysen, se sont succédées en France, en Angleterre, en Irlande et en Allemagne, fournissent un bilan auquel il ne manque sans doute plus rien d'important.

Nous allons donc demander d'abord à la mythologie irlandaise ce qu'elle a fait du cycle indo-européen de l'Ambroisie, et là notre enquête sera fructueuse. Examinant ensuite les traditions galloises, nous verrons que le noyau de l'étrange légende chrétienne du *Graal*, dont l'origine était inconnue, reproduit fidèlement tous les épisodes du cycle de l'Ambroisie et de la Cuve. Nous chercherons enfin dans les monuments gaulois des traces éparses de nos légendes. Il ne saurait s'agir ici, non plus qu'il ne s'est agi à propos des légendes grecques, de monographies exhaustives. Pour le *Graal* notamment, nous ne nous sentons pas assez armé pour entrer dans les discussions qui naissent à chaque pas dans les textes : nous nous mettons simplement en face d'un petit groupe central de légendes inexpliquées, et nous constatons l'accord de ces légendes et du cycle indo-européen de l'Ambroisie. Notre étude

ne veut donc être qu'un élément nouveau d'explication versé aux débats des celtisants et des romanistes.

***

I. Le Cycle de l'Ambroisie chez les Irlandais. La Bière de Goibniu et la Bataille de Mag-Tured

La mythologie irlandaise, dans la forme où elle nous est parvenue, consiste essentiellement en une série de guerres que se seraient livrées les Races successives qui peuplèrent l'île. Parmi ces guerres, il en est une où l'on a reconnu depuis longtemps l'antique lutte indo-européenne des démons et des dieux : c'est celle qui met aux prises les *Fomôré* et les *Tuatha Dê Danann*.

Sous la plume des evhéméristes du moyen-âge, les *Fomôré* se sont confondus avec les pirates, avec les Vikings notamment, qui ravageaient les côtes d'Irlande (Girauld de Cambrie, *Top. Hib.*, distinctio III, cap. 3, éd. Dimock, p. 143), et les érudits, dans leur manie biblique, en ont fait les descendants de *Cham*. Mais les textes les plus anciens ne disent encore rien de ces savantes origines : *Le Livre des Invasions* raconte seulement que les *Fomôré* étaient arrivés par mer (L. de Leinster, p. 6., col. 1, lignes 39, 40, 46, 47). Un point plus important, attesté par une concordance de Girauld de Cambrie (*Top. Hib.*, dist. III, c. 2, éd. Dimock, p. 141) et du *Livre des Invasions* (L. de Leinster, p. 5, c. 1, l. 20-22), c'est que les *Fomôré* étaient considérés comme des *géants*, des *démons à figure humaine* (*Chronicum Scoticum* (XIIe siècle), éd. Hennessy, p. 6). On comptait parmi eux des monstres qui n'avaient qu'une main, qu'un pied (L. de Leinster, p. 5, c. 1, l. 22-23). Anciennement, la conception des *Fomôré* était encore plus simple. D'Arbois de Jubainville (*Le Cycle mythologique irlandais*, p. 91-99) a établi que, pour les Irlandais païens, les *Fomôré* étaient *les dieux* (*ou les démons*) *de la Mort et de la Nuit*. Aucune légende primitive ne relatait leur arrivée ; ils étaient dans l'île depuis toujours, de droit, comme les *Thurses* en Scandi-

navie, comme les *Géants* sur le sol grec. Ce n'est que plus tard, quand de pseudo-historiens chrétiens voulurent en faire une des races de peuplement, qu'on leur supposa, comme à *Partholon*, comme aux *Fir-Bolg*, une « émigration ».

Même aventure est arrivée aux *Tuatha Dê Danann.* Primitivement ce nom, qui signifie « le peuple de la déesse Dana », désignait les *Dieux* tout court, les héritiers des **deivo-* indo-européens. Le mot *dê* (*dee*) qu'il contient est d'ailleurs le génitif d'une forme féminine du mot *dia*, « dieu », dont l'usage irlandais est limité à quelques expressions (v. H. Hubert, préf. à Czarnowski, *Le Culte des Héros...*, p. XIX, p. 3). Selon la conception celtique, ces dieux de la *Vie* et de la *Lumière* sont aussi et avant tout les dieux de la *science druidique* et de la *science des poètes ou file.* Les moines chrétiens, qui voulaient à tout prix donner à l'Irlande une histoire copiée sur les généalogies bibliques, s'ingénièrent à les faire descendre d'*Adam ;* mais les textes ne manquent pas où les *Tuatha Dê Danann* descendent directement du ciel (v. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique...*, p. 140-142).

Quant à la déesse *Dana*, ou *Danu* (gén. *Danann*), qui donne ici son nom au clan des dieux, elle est l'héritière d'une grande déesse dont l'existence est attestée dans tout le monde celtique. En Irlande, elle est plus spécialement la mère de trois dieux, *Brîan*, *Iuchair* et *Iucharba*, qu'on appelle *Tri Dee Donann*, « les trois dieux de Dona » et qui sont les dieux de l'inspiration littéraire et artistique ; dans le pays de Galles, on rencontre également plusieurs dieux, « *fils de Dôn* », notamment le grand dieu de la sagesse *Gwydion* et le forgeron *Govynion* que nous retrouverons bientôt (Rhys, *The Hibbert Lectures*, 1886, p. 90) ; enfin chez les Gaulois, César signale une « *Minerve* », déesse des travaux et des arts (*Minervam operum atque artificiorum initia tradere*). Un autre nom panceltique de la déesse n'a pas eu une moindre fortune : *Dana* est nommée parfois *Brigit* chez les Irlandais ; or quatre inscriptions de Grande-Bretagne révèlent une déesse *Brigantia*, qui se retrouve, dans une inscription gauloise, sous la forme *Brigindo.* Ce nom, qui reproduit curieusement la *Brhatî* védique et la *Berezaiti* avestique, se rattache à une racine indo-européenne * *brgh*

exprimant l'élévation. Par un destin privilégié, la *Dana* irlandaise a survécu sous cet autre nom à la fin du paganisme : elle est devenue *sainte Brigite.* Nous aurons à chercher si, à travers les légendes de *sainte Brigite,* il ne survit pas d'autres traces de sa personnalité païenne.

Un heureux hasard nous a conservé, sur les *Tuatha Dê Danann* de l'époque païenne, une tradition ambroisienne directe : *Ce qui assurait à ces dieux l'immortalité, c'était le* « *festin* » *que leur préparait l'un d'entre eux, le forgeron Goibniu* (d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique...,* p. 308). O'Curry, dans l'*Atlantis* (t. III, p. 389) a réuni deux textes relatifs à cette croyance. « L'expression que ces textes emploient, dit d'Arbois de Jubainville (*l. c.,* n. 2), est *fled Goibnenn,* « festin de Goibniu » ; mais, dans ce festin, on n'était guère occupé qu' « à boire », *ic ol ;* ce qu'on y prenait était « une boisson », *deoch ;* c'était une boisson qui rendait immortel. Il s'agit donc ici de la *bière, lind* ou *cuirm,* dont il est question dans d'autres textes. » En effet, un texte du XIIe siècle, décrivant la résidence souterraine du *Tuatha Dê Danann Oengus,* déclare qu'on y voit à côté de trois arbres auxquels pendent toujours des fruits, et de deux cochons dont l'un est toujours vivant et l'autre toujours tout cuit et prêt à être mangé, *un vase qui contient une bière excellente.* « Là, ajoute le texte, personne ne mourut jamais. » (D'Arbois de Jubainville, *o. c.,* p. 275.) Et un autre texte, décrivant le séjour mystérieux de l'immortalité, « où la jeunesse ne vieillit pas », s'exprime ainsi : « *La bière d'Irlande enivre, mais la bière de la grande Terre est bien plus enivrante.* » (D'Arbois de Jubainville, *o. c.,* p. 317.)

C'est donc un festin de *bière,* une *bière d'immortalité,* que préparait aux dieux irlandais le forgeron *Goibniu* (gén. *Goibnenn*). *Goibniu* a d'ailleurs gardé longtemps la réputation de *dieu de la cuisine :* le manuscrit de Saint-Gall (VIIIe ou IXe siècle) contient une invocation destinée à assurer la conservation du beurre, et dans laquelle le nom de *Goibniu* est trois fois prononcé : « *Fiss Goibnenn, aird Goibnenn, renaird Goibnenn !* », c'est-à-dire : « Science de *Goibniu,* du grand *Goibniu,* du très grand *Goibniu !* » Par réaction, le clergé

d'Irlande s'est défié des forgerons : « La prière que le *Livre des Hymnes* attribue à *saint Patrick* demande le secours de Dieu *contre les sortilèges des femmes, des forgerons et des druides, contre toute science qui perd l'âme de l'homme.* Et dans cette science maudite est comprise la science de *Goibniu*, invoquée par l'incantation de saint Gall au VIIIe ou au IXe siècle, c'est-à-dire la science du forgeron divin qui conservait le beurre des humains ses adorateurs, et qui, par son festin, assurait aux dieux l'immortalité. C'est une science diabolique, et que le saint apôtre de l'Irlande considère comme ennemie. » (D'Arbois de Jubainville, *o. c.*, p. 308.)

D'Arbois de Jubainville rappelait déjà, à propos du forgeron *Goibniu*, l'*Hephaistos* grec, échanson des dieux. Nous pouvons maintenant joindre à cette correspondance le forgeron *Loki* et le forgeron *Mamurius Veturius*, étroitement liés l'un et l'autre, quoique de façon diverse, à deux cycles issus du cycle de l'Ambroisie. Il y a là, très vraisemblablement, un trait indo-européen, de signification obscure, mais de forme claire.

Dans le monde celtique, le forgeron *Goibniu* n'est pas isolé : parmi les dieux gallois dont la déesse *Dôn* est la mère, figure le forgeron *Govannon* que nous avons déjà signalé et qui, nous le verrons bientôt, est le héros d'une aventure « ambroisienne » que connaît également *Goibniu*. Enfin, O'Donovan a retrouvé *Goibniu* dans un conte populaire également d'origine ambroisienne encore vivant au XIXe siècle, sous le nom de *Gavida*. Tous ces noms viennent évidemment du radical celtique qui a donné en irlandais *goba* (gén. *gobann*), « le forgeron » (prononcé aujourd'hui *gava*).

Malheureusement, si nous connaissons la boisson et l'échanson des anciens dieux irlandais à l'époque païenne, lorsqu'ils étaient encore dieux, c'est là un renseignement isolé. Aucun témoignage direct ne révèle ce qu'était alors devenu le cycle de l'Ambroisie. Il faut attendre l'époque chrétienne, l'époque où les dieux n'apparaissent qu'humanisés, pour en trouver, dans le récit de la *bataille de Mag Tured*, une première rédaction. Mais là, l'ambroisie, privilège des dieux, a disparu, et si maint détail, si la succession même

des épisodes ne se comprennent que comme issus d'une plus ancienne rédaction ambroisienne, nous avons cependant affaire à un texte très évolué, chargé d'éléments de provenance toute différente, et marqué d'un continuel souci evhémériste.

Il ne sera donc pas inutile de reconstituer brièvement, par une confrontation des faits indo-européens et des quelques données irlandaises anciennes que nous venons de glaner, la forme que devait affecter, en Irlande, aux premiers siècles du moyen-âge, le Cycle de l'Ambroisie :

A. Préparation de la Bière d'Immortalité

a) Les *dieux fils de Dana* sont menacés de famine ou de mort ;

b) Ils se réunissent en conseil ;

c) L'un d'eux va, chez un personnage marin, conquérir une immense Cuve ;

d) Dans cette Cuve, le forgeron *Goibniu* brasse la bière d'immortalité, et sert aux dieux le festin.

e) La guerre éclate entre les *dieux* et les *Fomôré.*

B. Le Fomôré chez les dieux

a) Un *Fomôré* vient au festin de *Goibniu*, et demande sa part.

b) (Bien reçu d'abord ?), il provoque *Goibniu*, qui le tue.

C. La Fausse Femme

a) Un *Fomôré* a volé la bière d'immortalité.

b) *Goibniu* (ou un autre), déguisé en femme, va châtier le *Fomôré.*

D. Mêlée générale

a) (Episodes divers.)

b) Les *Dieux* accablent les *Fomôré.*

***

A un épisode près, c'est ce schéma qui est à l'origine d'un texte bien connu, le récit de la *Bataille de Mag Tured*,

où l'on trouve racontée la victoire des *Tuatha Dê Danann* sur les *Fomôré.* D'Arbois de Jubainville a montré (*Le Cycle mythologique...*, p. 150-152) que, des *deux* batailles de Mag Tured connues des moines irlandais dès le XIe siècle, seule la seconde représente une tradition ancienne, et c'est bien elle seule, aussi, qui va nous apparaître comme la continuation du cycle de l'Ambroisie.

Le texte le plus explicite que nous en ayons vient d'un manuscrit du XVe siècle (Harléien 5280 du Musée britannique), mais repose sur une rédaction bien antérieure. Il a été publié par Whitley Stokes dans la *Revue Celtique* (XII, p. 52-130) avec une traduction anglaise et un abondant commentaire. D'Arbois de Jubainville en a donné une version française dans son *Epopée Celtique en Irlande* (p. 393-448), et a pris soin de marquer les passages où se révèlent avec certitude des interpolations récentes.

Le début du récit souligne les liens familiaux et sociaux qui unissent les deux clans ennemis. Sur les *Tuatha Dê Danann* règne *Bress,* dont le père est roi chez les *Fomôré ;* le dieu *Lug* est né d'un dieu, *Cîan* ou *Dagdé,* mais, par sa mère, il est le petit-fils d'un des chefs *Fomôré, Balar...* Il n'y a rien là qui doive étonner : dans l'Inde, en Grèce, à Rome même, nous avons vu les légendes ambroisiennes débuter par un bon accord des clans rivaux, et l'on n'a pas oublié que fils d'*Iapetos* et fils de *Cronos, Asura* et *Dêva* sont frères ou cousins germains.

Nous allons suivre pas à pas le récit de la rivalité des *Tuatha Dê Danann* et des *Fomôré,* en n'éliminant, d'après d'Arbois de Jubainville, que les interpolations évidentes. On verra que, si l'Ambroisie, si la bière d'immortalité a disparu, l'origine, la valeur *alimentaires* du conflit, la personnalité du *forgeron-échanson Goibniu,* la préoccupation de *vaincre la mort* sont fidèlement conservées. Certains épisodes, comme l'expédition du dieu à la recherche de l'immense *Cuve,* ont perdu leur raison d'être puisqu'il n'y a plus de bière à brasser, mais survivent gauchement, inexplicables dans l'état actuel du récit. D'autres se sont très naturellement transformés : Dans *Goibniu,* on a vu de moins en moins l'échanson, et c'est

comme forgeron d'armes miraculeuses qu'il procure le triomphe des dieux et provoque la jalousie des *Fomôré*. Enfin, si l'épisode de la Fausse Déesse ne figure pas dans ce récit, nous verrons bientôt qu'il a survécu jusqu'au XIX[e] siècle dans la tradition populaire, rapporté à un doublet de *Goibniu*, au forgeron *Gavida*.

A. Origine du conflit et préparation du triomphe des dieux par Goibniu. (Anciennement : Préparation de la Bière d'immortalité par Goibniu)

a) *Famine chez les Tuatha Dê Danann.* — Le roi des *Tuatha Dê Danann*, *Bress*, était ladre : « Autour de lui retentirent de grands murmures : les chefs des *Tuatha Dê Danann* étaient mécontents, car *Bress* ne graissait pas leurs couteaux. Ils avaient beau venir souvent voir *Bress*, leurs haleines ne sentaient pas la bière... » (§ 36). On mourait littéralement d'inanition : *Ogmé*, l'Hercule irlandais, avait ordre de fournir au château le bois du feu. « Tous les jours il apportait des îles de Mod un fagot, mais chaque fois la mer lui enlevait les deux tiers, car il était sans force faute de nourriture. » (§ 37.]

On reconnaît là le thème qui ouvre le cycle de la bière des *Ases* comme le cycle d'*Anna Perenna*. Ayant oublié l'immortalité, Germains, Latins et Celtes représentent les dieux — ou les hommes qui, dans le récit, ont pris la place des dieux — comme simplement menacés de famine. Ils ne cherchent donc plus une nourriture d'immortalité, mais de la nourriture quelle qu'elle soit.

Cette ladrerie de *Bress* finit mal : maudit par un poète auquel il n'avait servi que « trois petits pains secs », *Bress* est chassé par son peuple et va demander secours à son père, roi des *Fomôré*. Il y a évidemment là une invention récente, d'allure pseudo-historique, pour expliquer la querelle des *Tuatha Dê Danann* et des *Fomôré*. Anciennement, cette querelle n'éclatait que plus tard, quand la bière de *Goibniu* était prête. Il s'ensuit, dans le récit irlandais, une certaine

inconséquence : la guerre, déclarée prématurément, va traîner en longueur pendant plusieurs épisodes.

b) *Le Conseil des Tuatha Dê Danann.* — Le *Conseil des dieux* change lui aussi d'objet : puisque l'expulsion de *Bress* suffit à conjurer la famine, il ne s'agit plus de la consultation ambroisienne, mais de la conduite de la guerre. Le texte décrit longuement le conseil, ainsi que l'arrivée de *Lug*, qui sera aux dieux un puissant auxiliaire. Ce sont là développements récents, conformes au goût celtique pour les assemblées et pour la discussion.

c) *Expédition du dieu vers la Cuve.* — Le Conseil des dieux envoie un dieu en expédition. Mais ce n'est plus pour rapporter la Cuve, et ce n'est plus chez un personnage marin « neutre », si l'on peut dire, entre les dieux et les démons : il l'envoie chez les *Fomôré* « pour gagner du temps ». Et c'est au cours de cette étrange mission, *par hasard*, qu'il rencontre l'immense Cuve qui devait jouer un rôle essentiel dans les anciennes rédactions païennes de la légende :

« *Lug* envoya *Dagdé* voir ce que faisaient les *Fomôré* et leur faire perdre du temps jusqu'au moment où les guerriers de la déesse *Dana* seraient prêts à combattre. » (§ 88.)

« *Dagdé* alla au camp des *Fomôré* et leur demanda une trêve ; il l'obtint. Les *Fomôré* lui préparèrent un potage ; c'était pour se moquer de lui, car il aimait beaucoup le potage ; ils remplirent pour lui le *chaudron du roi*, *qui avait la profondeur de cinq poings d'hommes*, — des poings d'hommes gigantesques, comme étaient les *Fomôré*, explique d'Arbois de Jubainville. Ils y versèrent quatre-vingts pots de lait, une quantité proportionnée de farine et de graisse ; enfin des chèvres, des moutons, et des cochons, qu'on fit cuire avec le reste, puis on versa ce potage dans un trou creusé dans la terre. « *Si tu ne manges pas tout*, lui dit *Indech*, un des chefs *Fomôré*, *tu seras mis à mort.* Nous voulons que tu n'aies pas de reproches à nous faire ; il faut donc te rassasier. » (§ 89.) *Dagdé* prend une cuillère « si grande que, dans son creux, un homme et une femme auraient tenu comme dans un lit », et absorbe tout, puis il rentre chez les dieux, trébuchant, le ventre dilaté, traçant sur le sol avec sa massue un sillon profond.

Il semble bien qu'il y ait, dans cet épisode, une survivance précise, matérielle de la Boisson et du Festin d'Immortalité. On remarquera combien est étrange la menace, le défi, qu'*Indech* lance à *Dagdé* : « Si tu ne manges pas tout, tu seras mis à mort. » Or *Dagdé* est un ambassadeur, et un ambassadeur avec qui on vient de négocier une trêve. Rien n'est plus contraire à l'esprit celtique que l'idée d'un tel meurtre. Tout s'éclaire, si l'on veut bien se rappeler que, dans la Cuve gigantesque, s'élaborait autrefois une nourriture telle que *quiconque en mangeait ne mourait pas.* Le conte irlandais, humanisé, dépouillé de son merveilleux, offre encore l'armature incomprise de l'ancien mythe païen. Quant au défi plaisant que lance le *Fomôré* à *Dagdé,* il dérive sans doute du *concours,* de la *lutte* que le génie possesseur de la Cuve imposait au Dieu. Si bien que cet épisode de la Cuve, dont le lien avec le reste du récit est devenu si frêle, se trouve conserver en lui les souvenirs ambroisiens les plus précis : par anticipation, là où les Indo-Européens ne racontaient encore que la conquête de la Cuve, il nous fait assister à la préparation, à la consommation même du festin.

Enfin *Dagdé* traînant lourdement sa massue sur le sol fait penser à la dernière partie de l'Hymiskvidha, où l'on voit *Thor* sortir de chez *Hymir,* ployant sous le poids de la Cuve qu'il porte aux dieux. Tel devait bien être autrefois le fardeau de *Dagdé,* au temps où la mission que lui avaient confiée les dieux était encore « ambroisienne ». Les moines irrévérencieux lui ont déchargé les épaules au profit du ventre : « Son ventre, expliquent-ils, était plus gros que les grands chaudrons qu'on a dans les maisons... »

d) Préparatifs des Tuatha Dê Danann : Goibniu forge des armes merveilleuses. — En ce point du cycle, où les dieux préparaient l'ambroisie dans la Cuve conquise, le texte irlandais, oublieux de la Bière de *Goibniu,* lui a trouvé de faciles succédanés : les dieux, se préparant à la bataille, s'assurent un certain nombre d'artifices merveilleux. Dans cette énumération interminable, qui est bien dans le goût celtique, quelques traits gardent quelque chose d'ambroisien :

« Quand un de nos guerriers aura été blessé, explique

le médecin des dieux *Diancecht*, à moins qu'on ne lui ait coupé la tête, tranché une membrane de la cervelle, ou la moelle épinière, je le guérirai entièrement... » (§ 99.)

« Nous donnerons aux *Fomôré*, disent les échansons divins, une soif terrible, et ils ne trouveront rien à boire pour se désaltérer... » (§ 111.)

Mais le premier rôle, comme nous pouvions nous y attendre, revient à *Goibniu*, non plus comme échanson, mais comme forgeron : « Avec les lances fabriquées par moi, jamais un guerrier ne manque son coup, et la chair que ce coup atteint cesse pour jamais de jouir des douceurs de la vie. *Dulb*, le forgeron des *Fomôré*, n'en peut pas dire autant. Les coups donnés par mes lances décideront du résultat de la bataille... » (§ 97.) Et, aidé de l'ouvrier en bronze *Creidné* et du charpentier *Luchtiné*, *Goibniu* se met à l'œuvre ; en trois coups, chaque lance est prête, et voici tous les combattants divins pourvus d'une arme merveilleuse : *les ancilia de Mamurius* n'avaient pas pris d'autre façon, dans le cycle, la place de l'ambroisie.

e) *La guerre éclate entre les Tuatha Dê Danann et les Fomôré.* — La bataille, jusqu'alors gauchement retardée, commence enfin, au point précis où elle commençait dans le cycle ambroisien. Les *Fomôré* s'épouvantent de voir que les armes des *Tuatha Dê Danann* sont toujours en parfait état. Bien mieux, voici qu'intervient en faveur des dieux un nouveau succédané de l'ambroisie : « Les guerriers tués recouvraient le feu de la vie, et le lendemain ils étaient plus brillants que jamais, voici pourquoi : *Diancecht* (le médecin des dieux), ses deux fils *Oc-Triăl* et *Miăch*, et sa fille *Airmed* prononçaient des incantations *sur la source dite de santé*. Ils y jetaient leurs blessés même morts, et ces blessés en sortaient vivants. Quelle que fût la gravité des blessures, ils étaient guéris par la puissance de l'incantation qu'avaient prononcée les quatre médecins autour de la source... » (§ 123.)

Le rapprochement de l'ambroisie ou de son succédané, l'eau vivifiante, et d'un « médecin des dieux » est naturel : l'Inde brahmanique avait eu la même inspiration, quand elle présentait *Dhanvantari* apportant aux *Dêva* le vase de l'*amrta*.

On notera d'autre part l'union intime de la notion d'immortalité avec une source, — ailleurs avec un lac (§ 125). Nous reviendrons sur ce point quand nous étudierons les *rites* de la *fête* ambroisienne.

B. Le Fomoré chez les Dieux

On se rappelle l'épisode ambroisien qui apparaît à ce moment du cycle : un démon se glisse parmi les dieux, pour participer à la boisson merveilleuse. Bien accueilli d'abord (d'après les Germains, les Grecs et sans doute les Latins), il provoque les dieux, qui le châtient par un cruel supplice.

Le récit irlandais, d'où l'ambroisie a disparu, est encore transparent : les *Fomôré* envoient l'un d'eux, *Ruadan*, chez les *Tuatha Dê Danann* avec mission de tuer *Goibniu*, dans l'espérance qu'à la prochaine bataille ils ne pourront plus remplacer leurs armes brisées ou perdues ; bien accueilli, *Ruădăn* demande au forgeron de lui donner une de ses lances merveilleuses qui ne manquent jamais leur but. *Goibniu* consent ; mais à peine armé, le *Fomôré* dirige son arme contre le dieu. *Goibniu*, blessé, perce à son tour *Ruadan*, et va se guérir dans la source de santé. Quant à *Ruadan*, il se traîne jusqu'à l'assemblée des *Fomôré*, où il meurt. « *Brig*, sa mère, vint et pleura son fils. D'abord elle jeta un cri perçant, puis elle poussa des gémissements ; ce fut alors pour la première fois en Irlande qu'on entendit des gémissements et des cris de douleur... » (§§ 124-125.) Il est probable qu'à une époque où les combattants n'étaient pas encore humanisés, le supplice de *Ruadan* ne se terminait pas si vite ; sa mère *Brig*, en tous cas, joue près de lui un rôle analogue à celui de la femme de *Loki* près de son époux supplicié. Enfin, le texte ne dit rien des « tremblements de terre » qui, chez les Germains comme chez les Grecs, chez les Hindous et — nous le verrons bientôt — chez d'autres Celtes et chez les Slaves, trouvaient leur explication dans cet épisode.

L'antiquité de la tradition n'est d'ailleurs pas douteuse : le meurtre du démon *Ruadăn* par le « dieu-forgeron de *Dănă* »

Goibniu a son parallèle dans un récit gallois où l'on voit le forgeron *Govannon* (cf. gén. irl. *Goibnenn*) mettre à mort le démon *Dylan* (V. Rhys, *The Hibbert Lectures*..., 1886, p. 386). Par une évolution curieuse, dans cette légende galloise que nous connaissons d'ailleurs mal, le meurtre de *Dylan* est déploré comme un des trois crimes de l'île de Bretagne, et *Govannon* n'apparaît plus comme un justicier mais comme un meurtrier. Rhys conjecture avec vraisemblance un état de choses plus ancien, où le mort du *Dylan* gallois comme celle du *Ruadan* irlandais n'était qu'un épisode de la grande bataille des dieux et des démons, représentés ici par les *Tuatha Dê Danann* frères de *Goibniu* et par les *Fomôré* qui gémissent sur le cadavre de *Ruadan*, là par les *fils de Dôn* au nombre desquels figure *Govannon* et par les « Flots » qui, après avoir bercé avant le duel les ébats de *Dylân*, se lamentent au spectacle de sa mort.

C. La Fausse Déesse

Le récit que nous possédons de la *Bataille de Mag Tured* ne contient pas cet épisode. Mais il reparaît, bien conservé, dans une légende moderne qui n'est qu'un doublet d'une scène de cette bataille, comme le héros, *Gavida*, n'est qu'un doublet du forgeron *Goibniu*. Nous retrouverons tout à l'heure cette légende.

D. Mêlée générale

Le combat, presque entièrement humanisé, est longuement décrit. Des chefs *Fomôré* abattent des chefs *Tuatha Dê Danann*, et succombent à leur tour. Finalement, les *Fomôré* en déroute battent en retraite, et vont se réfugier dans une mystérieuse contrée, au delà de l'océan, c'est-à-dire dans le pays des morts, objet de tant de rêves celtiques.

Les duels qui remplissent le combat sont sans doute, pour la plupart, d'invention récente. C'est un sujet qui, dans toutes les littératures, se renouvelle à l'infini. Il en est un cependant qui conserve peut-être un trait ancien, et dont nous

trouverons tout à l'heure une curieuse variante. Un des chefs *Fomôré*, *Balar* « aux coups puissants », tient habituellement un de ses deux yeux fermés. Quand il l'ouvre, il frappe les gens de mort. Il finit d'ailleurs par succomber aux coups de *Lug*. Depuis longtemps, on a rapproché ce *Balar* de la *Gorgone* grecque ; et cette remarque prend toute sa valeur si l'on se souvient que, d'après une variante, c'est au cours de la Gigantomachie qu'*Athéna* tue le monstre. Si le détail grec et le détail irlandais sont nés indépendamment, ils ne sont en tous cas l'un et l'autre qu'une forme plus précise de l'*animosité*, de la malfaisance que le cycle indo-européen prêtait aux démons et qui, dans l'Inde par exemple, s'est traduit par une légende *écliptique*, celle de *Râhu* dévorant le soleil.

Tel est le récit de la bataille de Mag Tured. Il se termine par une scène qui n'est pas sans analogie avec l'épisode de la Fausse Déesse, et qui en a sans doute pris la place : les *Fomôré* en retraite ont dérobé la harpe de *Dagdé*. Aussitôt *Dagdé*, *Lug* et *Ogmé* se mettent à leur poursuite. Ils entrent dans une salle où les *Fomôré* se sont arrêtés pour prendre leur repos. La harpe vient d'elle-même entre les mains de son légitime possesseur qui, à l'aide de sons magiques, endort les *Fomôré* et rentre sain et sauf, avec sa harpe, chez les *Tuatha Dê Danann*.

Il semble donc bien que les Irlandais se soient souvenus qu'un épisode de *vol* et de *reprise* (par ruse) d'un objet divin figurait dans la dernière partie un cycle : c'est ainsi que les Germains racontent, à la place du vol et de la reprise de la bière, le vol et la reprise du marteau de *Thor*. Mais ici le motif essentiel de l'épisode, *le dieu costumé en femme*, ne se retrouve pas : il n'y a donc pas *filiation* du thème indo-européen au thème irlandais, mais simple *substitution* de deux thèmes qui, dans leur disposition générale, présentaient quelque analogie.

***

Une si complète correspondance ne saurait être fortuite : le récit de la bataille de Mag Tured recouvre de trop près le cycle indo-européen de l'ambroisie, pour n'en pas être dérivé. Il représente l'état d'évolution du cycle à une époque où, les

dieux et les démons païens s'étant humanisés, laïcisés par la volonté des moines chrétiens, l'attention s'est surtout portée sur leurs *luttes*. L'ambroisie, ou son substitut la bière d'immortalité, a disparu avec le caractère divin des héros. Mais nous espérons avoir montré qu'à chaque pas elle a laissé sa trace dans les légendes qu'elle abandonnait : la *famine* du début, la *Cuve* gigantesque, le *potage* qu'y boit *Dagdé*, le rôle central du forgeron-*échanson Goibniu*, la *source de Santé*, l'*immortalité* des combattants divins, voilà autant de détails qui ne prennent toute leur valeur, ou, pour certains, qui ne prennent un sens que si on sous-entend l'ancienne trame ambroisienne. A la fin du récit d'ailleurs, comme pour bien en indiquer l'intérêt *alimentaire*, *Bress*, le roi détrôné des *Tuatha Dê Danann* devenu par la défaite le prisonnier de ses anciens sujets, obtient la vie sauve en promettant de faire en sorte « que les vaches d'Irlande aient toujours du lait, que les Irlandais aient une récolte à chaque saison », et en révèlant une formule d'ailleurs mensongère pour le labour, les semailles et la moisson (§§ 149-161.) Nous verrons bientôt que la fête de l'Ambroisie, dont le cycle n'est que la traduction en légendes, était essentiellement une fête *printanière* et *communielle*, et nous comprendrons mieux combien ces promesses de *Bress* sont ici à leur place.

***

C. La Fausse Déesse

Revenant un instant en arrière, nous allons constater dans la tradition orale irlandaise la survivance du seul épisode ambroisien que le récit de la *Bataille de Mag Tured* a oublié : celui de la Fausse Déesse, du dieu déguisé en déesse qui allait punir, par une comédie matrimoniale, un démon voleur d'ambroisie.

Cette tradition a été recueillie par O'Donovan et citée par lui en note de ses *Annales des Quatre Maîtres* (1851, tome I, p. 18-21). Elle a été étudiée par d'Arbois de Jubainville, qui en a surtout retenu les éléments analogues au mythe de *Persée*

(*Le Cycle mythologique..*, p. 208-218) et par Rhys, qui a cherché dans le folklore gallois les traces de légendes analogues (*The Hibbert Lectures...*, 1886, p. 314-320).

Elle se rattache à la *bataille de Mag Tured* à la fois par le personnage de *Gavida*, qui n'est autre que le forgeron échanson *Goibniu*, et par le personnage de *Balar*, le *Fomôré* au mauvais œil, dont elle raconte différemment la mort : *Balar* est appelé *Balor* ; *Lug*, son meurtrier, n'est pas nommé, mais se reconnaît à son exploit, et d'autres personnages reparaissent sous des noms à peine modifiés. Quant à l'histoire elle-même, elle présente une combinaison du thème perséen du grand'père tué par un petit-fils qu'il avait tout fait pour supprimer, et du thème ambroisien du démon voleur châtié par un dieu déguisé en déesse : deux histoires différentes se sont mêlées, celle de la mort de *Balor*, encore indépendante au xve siècle, et celle du dieu-forgeron déguisé en femme.

Balor est un roi brigand qui habite l'île de Tory, au nord-ouest de l'Irlande. Sur la côte d'Irlande, en face de l'île de Tory, vivent trois frères, *Gavida* le forgeron, *Mac Samhtain* et *Mac Kineely*. D'Arbois de Jubainville a montré que ces trois frères étaient les héritiers des trois ouvriers qui procuraient la victoire aux *Tuatha Dê Danann* pendant la bataille de Mag Tured, — *Goibniu, Creidné, Luchtiné* — et, par delà ces ouvriers, les héritiers des *Tuatha Dê Danann* eux-mêmes et les cousins des « *fils de Dôn* » gallois. Le nom même de *Gavida* est une déformation populaire du radical qui a donné *Goibniu* — *Govannon*.

Mac Kineely, frère et doublet de *Gavida*, possède une chose extrêmement précieuse, qu'on désigne sous le nom de *Glas Gaivlen* (où Rhys, d'Arbois de Jubainville et tous les auteurs s'accordent à voir une forme moderne pour *Glas Goibnenn*), c'est-à-dire « la Bleue du Forgeron ». Le récit recueilli par O'Donovan en fait une vache, « dont le lait était si abondant que tous les voisins en étaient jaloux. » Ainsi apparaît dans le récit le thème si connu de la « vache volée ». Mais, étant donné la personnalité de *Goibniu*, ancien brasseur d'Ambroisie, étant donné le nom étrangement elliptique de la vache, étant donné surtout le contenu de l'aven-

ture qu'on va lire, on supposera avec vraisemblance que, à une époque où la *Bière de Goibniu* (*Fled Goibnenn, lind Goibnenn,* v. plus haut) n'était pas oubliée, c'est elle que désignait l'expression bizarre de *Glas Goibnenn.*

Balor, un jour, dérobe la *Glas Gaivlen ; Mac Kineely* jure de se venger ; un druide lui désigne le voleur. Or, il se trouve qu'une prophétie redoutable menace *Balor* : le fils qui naîtra de sa fille *Ethné*, sera plus tard son meurtrier. Pour conjurer le destin, *Balor* a fait enfermer sa fille dans une tour, sur un rocher escarpé de l'île Tory ; il lui a donné des gardiennes, chargées d'empêcher *Ethné* d'apprendre même l'existence de l'autre sexe.

Une fée amie révèle à *Mac Kineely* le point faible de *Balor*. Voilà aussitôt *Mac Kineely déguisé en femme*, et, avec la fée, transporté à travers les airs jusqu'à la tour d'*Ethné.* La fée frappe à la porte : « Je suis, dit-elle, accompagnée d'une noble dame, et je viens de l'arracher des mains d'un homme aussi cruel qu'audacieux qui l'avait enlevée à sa famille. Je viens vous demander asile pour elle (1). » Malgré la consigne, les gardiennes d'*Ethné*, prises de pitié, accueillent les suppliantes qui passent la nuit dans la tour et disparaissent magiquement. Mais neuf mois plus tard, *Ethné* accouche de trois jumeaux dont l'un, après mainte aventure qui n'ont rien à voir avec notre cycle, tue en effet le brigand *Balor :* c'est sans doute, bien qu'il ne soit pas nommé, le fameux dieu *Lug.*

Voilà donc, recueillie au XIXe siècle, une digne réplique de la Thrymskvidha, du conte du *Pandore* et du conte d'*Anna Perenna.* Elle nous est parvenue avec des changements de détail, des complications surtout qui ne la rendent nullement méconnaissable. Elle complète enfin le groupe des légendes héritières du cycle irlandais de l'Ambroisie, qu'il ne nous a pas été donné de connaître dans une rédaction païenne.

***

Nous ne pouvons quitter l'Irlande sans poser une importante question pour laquelle, malheureusement, les documents

(1) Nous citons d'après la traduction de d'Arbois de Jubainville.

font grand défaut : nous montrerons, dans la troisième partie de ce travail, que le cycle indo-européen de l'Ambroisie correspondait à une fête qui se célébrait *au début du printemps.* La fête latine d'*Anna Parenna* permet d'ailleurs déjà de comprendre cette correspondance. Or, les Irlandais qui ont rédigé le récit de la bataille de Mag Tured, ayant oublié l'Ambroisie, ayant transformé en héros les anciens dieux et les anciens démons, avaient tout naturellement perdu conscience de cette liaison entre leur récit et une date printanière. Au XIe siècle on distingue même deux batailles : l'une durant du 5 au 9 juin, l'autre commençant, vingt-sept ans plus tard, au 1er novembre. Toute correspondance rituelle printanière avait donc disparu.

Or, des quatre grandes fêtes païennes adoptées par le christianisme irlandais, celle du printemps, d'ailleurs précocement fixée au 1er février, devait, suivant notre hypothèse, avoir autrefois correspondu par ses rites aux thèmes ambroisiens. Elle est malheureusement très mal connue, car, à l'époque chrétienne du moins, et justement peut-être en raison de son caractère païen trop marqué (1), elle a rapidement décliné au profit de la fête de l'été. Mais le peu que nous en savons confirme pleinement notre attente.

Il se trouve en effet que le 1er février est devenu, à l'époque chrétienne, le jour de fête de *sainte Brigite.* Nous savons d'autre part que cette sainte n'est autre que la déesse *Brigit,* dont le nom se lit, sous des formes voisines, sur des inscriptions latines de Grande-Bretagne, et qui, en Irlande, se confond avec la grande déesse mère des dieux, *Dana.* La légende hagiographique de *Brigite,* rapportée au 1er février, à l'ancienne fête printanière, doit donc reproduire des thèmes ambroisiens. Or nous n'en connaissons qu'un épisode, qui correspond précisément à l'un des épisodes du cycle de l'Ambroisie : *Envoyé par Brigite, un plongeur* (2) *descend dans une chapelle sous-*

(1) On a vu plus haut, p. 163, de quelle hostilité le clergé chrétien poursuivait dans la superstition populaire le souvenir de l'échanson des immortels, *Goibniu.*

(2) Détail curieux, que le cycle indo-européen n'explique pas, et qui va trouver son analogue dans un conte gallois : l'envoyé de *Brigite* est *aveugle.*

marine d'où il rapporte les règles de la Confrérie que Brigite fonde (1). Costume chrétien qui laisse encore transparaître l'expédition du délégué des dieux chez le génie marin, pour conquérir la Cuve nécessaire à la préparation de l'Ambroisie : il s'agit ici d'une ambroisie toute morale, d'une recette monastique capable de procurer le Salut. La légende galloise du *Graal* va nous montrer tout à l'heure une évolution toute voisine.

II. Le Cycle de l'Ambroisie chez les Gallois Le Saint-Graal

Nous avons déjà, à l'occasion des faits irlandais, cité quelques thèmes gallois, comme le duel du forgeron *Govannon* et du démon *Dylan*. On a pu voir que ces thèmes étaient extrêmement évolués et ne se rattachaient plus à une forme quelconque du cycle : la version dont ils sont les témoins sporadiques, et où *Govannon* devait jouer un rôle de nourrisseur divin comparable à celui de *Goibniu*, a irrémédiablement disparu. Nous ne nous chargeons pas de trouver, dans les récits païens du Pays de Galles, les traces d'autres rédactions du cycle. Y a-t-il quelque chose d'ambroisien dans l'histoire du *chaudron de Kerridwen ? Kerridwen*, personnification de la nature et inspiratrice de la poésie, prépare dans un chaudron le breuvage de Sagesse. Elle prépose à la garde du chaudron un serviteur *aveugle* nommé *Mordaw* (cf. le plongeur *aveugle* de *sainte Brigite*) et le nain *Gwion*, cependant qu'elle-même va chercher les herbes magiques. Il faut que le chaudron chauffe pendant toute une année ; mais, avant que le délai soit écoulé, trois gouttes du précieux breuvage tombent sur les doigts de *Gwion*, qui les porte à ses lèvres et acquiert aussitôt la science parfaite. Il s'enfuit, laissant le chaudron prêt à éclater sous la pression de la liqueur. *Kerridwen* le poursuit, et c'est, entre eux, une « lutte à métamorphoses » au bout

(1) Lebar Brecc, commentaire au Félire Oengusso, éd. de 1880, p. XLVII, au 1er février ; éd. de 1905 du Félire Oengusso, p. 65-66.

de laquelle *Kerridwen*, transformée en poule, avale *Gwion* réfugié dans un grain. Neuf mois plus tard, *Kerridwen* donne naissance à un fils qui sera le célèbre *Taliessin*, le grand maître de la Sagesse sacrée et profane, véritable incarnation du druidisme légendaire et du bardisme historique des Gallois. (Rhys, *The Hibbert Lectures..*, p. 544 sq., d'après : Guest, *Mabinogion*, III, 321-6, 356-61 ; Stephen, *Literature of the Kymry* [2], p. 425. — Sur *Kerridwen*, *Cyridwen*, *Caridwan*, v. W.-F. Skene, *The four ancient Books of the Wales*, 2 vol., Edimburgh, 1868, II, p. 324.) Il n'est pas impossible qu'il y ait là, parmi des éléments de toute autre origine, l'histoire ambroisienne de la collaboration, puis de la rupture des dieux et des démons lors de la préparation d'un breuvage merveilleux. Le couple de *Kerridwen* et de *Gwion* (*Taliessin*) répond bien, par les attributs des personnages, au couple de *Dôn-Dana-Brigit* et de *Govannon-Goibniu*. *Kerridwen*, notamment, joue ici le rôle que jouait tout à l'heure *sainte Brigite*, et que devait jouer autrefois, dans la version celtique du cycle, cette déesse qui, en Irlande comme dans le pays de Galles, n'est plus qu'un nom, qu'une enseigne des autres dieux : *Dôn*, *Dana*. Mais l'épisode du Chaudron est trop évolué, il porte en lui des conceptions trop spécifiquement galloises, pour qu'on puisse utilement le presser davantage.

***

La version galloise la plus fidèle et la plus complète du cycle ambroisien nous semble être celle qui, chargée d'éléments chrétiens et entourée d'inventions de toutes sortes, est au centre du *roman du Saint-Graal*. Ce *Graal*, que les églises bretonnes faillirent un temps transformer en arme dogmatique contre l'autorité de l'Eglise de Rome, c'est le Vase merveilleux qui, après avoir servi à la Cène, avait reçu le sang du Christ quand le Centurion lui avait percé le flanc de sa lance, le Vase que Joseph d'Arimathie, à travers mille hasards, avait apporté en terre celtique avec la foi chrétienne, le Vase enfin qui présidait au festin mystique des fidèles. Légende bizarre, hérétique et dangereuse, puisqu'elle élimine de la tradition eucharistique

l'intermédiaire des Evangiles, des Apôtres et en particulier de saint Pierre.

L'origine de cette conception du *Graal* est complexe comme elle. M. Edmond Wechssler, dans son livre si commode sur le *Graal* (*Die Sage vom heiligen Gral in ihrer Entwicklung bis auf Richard Wagners Parsifal*, Halle, 1898, p. 12 sq.) montre en raccourci comment, sur cet objet merveilleux, se sont concentrées des croyances, des légendes diverses assez répandues au moyen-âge : bien des sanctuaires pensaient posséder la coupe où avait coulé, de la croix, le sang du Christ, — ou bien l'écuelle, ou encore le calice de la Cène : tout cela n'est pas plus étrange que les clous, que les éclats de bois de la vraie croix. Mais nulle part ces croyances n'ont donné lieu à une floraison de « romans » comparable à celle qui entoure le *Graal*. Pourquoi ? C'est que, dans le cas du *Graal*, elles sont venu recouvrir un groupe de légendes païennes déjà organisées, déjà célèbres, qui ont été comme le noyau de concentration et de développement de toutes les autres : et ce groupe de légendes païennes vient incontestablement du pays de Galles (Weschssler, *o. c.*, p. 20) : Ce *Graal*, ou *Gradal*, cette vaste coupe ou ce vase de luxe (1) est avant tout un talisman, un récipient magique qui a la vertu de procurer à qui le possède nourriture et boisson : à cette conception païenne se rattache le noyau de légendes dont nous avons parlé, qui se présente à nous, dans les diverses rédactions que nous possédons, sous un vêtement chrétien assez lâche, et où l'on reconnaît, à peine modifié, le cycle indo-européen de l'ambroisie et de son récipient. Wechssler, dans le tableau synoptique qu'il a joint à son livre (*op. cit.*, p. 213) a classé les variantes par ordre autant que possible chronologique, et il se trouve justement que les plus anciennes sont aussi les plus exactement superposables au cycle ambroisien. *Il s'agit du premier repas fourni par le Graal aux fidèles affamés et de ce qui s'ensuivit :* nous utiliserons le

(1) V. Wechsler, *o. c.*, p. 112, n. 6 : le texte cité du chroniqueur Helinand : « *Gradalis autem vel gradale gallice dicitur scutella lata et aliquantulum profunda, in qua pretiosæ dapes divitibus solent apponi gradatim, unus morsellus post alium in diversis ordinibus.* » On sait que le mot se retrouve dans la plupart des langues romanes.

texte le plus ancien qui nous ait conservé ces traditions, le roman de Joseph d'Arimathie, écrit en vers par Robert de Boron ; ce texte date de la fin du XIIe siècle, mais il a sans doute subi un remaniement au début du XIIIe. (V. Paulin Paris, *Les Romans de la Table Ronde*, t. I. ; Introd., p. 115.)

Les éléments judéo-chrétiens remplissent tout le début, et le noyau païen n'apparaît que quand Joseph d'Arimathie, suivi de la troupe des premiers chrétiens, quitte la Judée et s'installe « en des terres lointaines », où tout le peuple s'adonne à la culture.

A. Préparation du repas du saint Graal

a) *La Famine des premiers chrétiens.* — « D'abord, tout alla comme ils voulaient, tout prospérait chez eux. Mais un temps vint, où Dieu parut se lasser de les favoriser ; rien ne répondait plus à leurs espérances. Les blés se desséchaient avant de mûrir, et les arbres cessaient de donner des fruits. C'était la punition du vice d'impureté auquel plusieurs d'entre eux s'abandonnaient. » (P. Paris, *o. c.*, p. 140-141.)

On reconnaît ici le thème initial attendu de la *famine.*

b) *Conseil des chrétiens et du Saint-Esprit.* — « Dans leur affliction, ils s'adressèrent à *Bron*, le beau-frère de *Joseph*, et le prièrent d'obtenir de *Joseph* qu'il voulût bien dire si leur malheur venait de leurs péchés ou des siens. *Joseph* eut alors recours au saint vaisseau. Il s'agenouilla tout en larmes, et, après une courte oraison, pria l'*Esprit-Saint* de lui apprendre la cause de la commune adversité. »

L'*Esprit-Saint* lui répond : « Je vais t'apprendre à séparer les bons des mauvais... A l'imitation de la Cène, tu dresseras une table, *tu commanderas à Bron, l'époux de ta sœur, d'aller pêcher dans la rivière voisine et de rapporter ce qu'il y prendra.* Tu placeras le poisson devant le vase couvert d'une toile, justement au milieu de la table. Cela fait, tu appelleras ton peuple... » Il lui dit encore de laisser vide un siège à sa droite (1), en

(1) C'est là un thème connu de plusieurs légendes celtiques indépen dantes du *Graal*, et évidemment sans prototype ambroisien (c. Wechsler *o. c.*, p. 123, n. 32).

souvenir du siège de Judas, et d'annoncer aux chrétiens « que, s'ils ont gardé leur Foi, suivi les commandements, ils peuvent venir prendre place et participer à la grâce que Notre-Seigneur réserve à ses amis. » (P. Paris, *o. c.*, p. 141-142.)

Il est évident que le *péché de luxure* fait ici partie du costume chrétien de la légende. L'ancienne légende païenne ne connaissait que des *dieux* et des *démons*, des privilégiés et des non privilégiés, alors que nous allons rencontrer des *saints* et des *pécheurs*.

c) *Expédition nourricière d'un chrétien à la rivière.* — « *Bron* alla pêcher, et revint avec un poisson que *Joseph* plaça sur la table, auprès du saint vaisseau. » (P. Paris, *o. c.*, p. 142.)

C'est là l'épisode sacrifié : dans l'ancienne légende païenne, le but de l'expédition devait être encore la conquête du vase, — du futur *Graal* —, nécessaire à la préparation du festin. *Mais, dans la version chrétienne, le Graal est donné d'avance, il a une toute autre origine, il vient de Jérusalem ; et l'expédition nourricière du chrétien Bron à la rivière, d'ailleurs assez étrange en cette scène eucharistique où le poisson n'a aucun rôle rituel à jouer, devient une vulgaire scène de pêche.* Il y a cependant une trace de l'ancienne importance de l'épisode : *Bron* reçoit pour la vie le surnom glorieux de « *Riche Pêcheur* ».

Enfin, dans une variante que fournit le roman en prose du *Graal* (P. Paris, *o.c.*, p. 306), ce n'est pas *Bron* qui est envoyé à la pêche, mais son fils *Alain :* « *C'est lui que le conte appellera désormais le Riche Pêcheur, ainsi que tous ceux qui furent après lui saisis du Graal et portèrent couronne... Ajoutons que le vivier dans lequel fut pêché le gros poisson reçut, à partir de ce jour, le nom de l'Etang d'Alain.* » Voilà de nouvelles preuves que l'épisode, autrefois, avait été plus plein de sens qu'il ne l'est dans la forme que nous lui connaissons : originellement, *Bron* ne devait pas recevoir le *Graal* des mains de *Joseph*, mais il devait le rapporter de son expédition aquatique. Ainsi se comprend son surnom.

D'autre part, le *Graal* ne servant plus à *brasser* une boisson communielle, la préparation du festin est, comme l'expédition de *Bron*, réduite à sa plus simple expression.

d) Le festin. Séparation des Saints et des Pêcheurs. — *Joseph* s'assied, *Bron* aussi, laissant entre eux, selon l'ordre de l'Esprit, une place vide. « Tous les autres approchèrent de la table, les uns pour s'y asseoir, les autres pour regretter de n'y pas trouver place. Bientôt ceux qui étaient assis furent pénétrés d'une douceur ineffable qui leur fit tout oublier. Un d'entre eux, cependant, nommé *Petrus*, demanda à ceux qui étaient restés debout s'ils ne sentaient rien des biens dont lui-même était rempli. « Non, rien », répondirent-ils. « C'est apparemment, dit *Petrus*, que vous êtes salis du vilain péché dont Notre-Seigneur veut que vous receviez la punition. » Alors, couverts de honte, ils sortirent de la maison... »

« ...Ceux qui étaient sortis de la maison refusaient de croire à cette grâce qui remplissait de tant de douceur le cœur des autres : « Que sentez-vous donc ? disaient-ils en se rapprochant d'eux, quelle est cette grâce dont vous nous parlez ? Ce vaisseau dont vous nous vantez les vertus, nous ne l'avons pas vu. » — « Parce qu'il ne peut frapper les yeux des pécheurs. » — « Nous laisserons donc votre compagnie ; mais que pourrons-nous dire à ceux qui demanderont pourquoi nous vous avons quittés ? » — « Vous direz que nous sommes restés en possession de la grâce de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. » — « Mais comment désignerons-nous le vase qui semble vous tant agréer ? » — « Par son droit nom, répondit *Petrus*, vous l'appellerez *Gréal*, car il ne sera jamais donné à personne de le voir sans le prendre en *gré*... » (P. Paris, *o. c.*, p. 142-143.)

A travers cette rédaction chrétienne, on reconnaît le festin ambroisien, qui procurait non pas une « béatitude » de l'âme, mais l'immortalité du corps, et d'où furent exclus les démons.

B. Le Pécheur a la table des Saints. Son chatiment

a) Le pécheur à la table des Saints. — Nous allons retrouver ici, très bien conservé, l'épisode ambroisien attendu : le démon participant par surprise au festin des dieux, et châtié par un supplice que la tradition rapprochait des phénomènes sismiques.

Quand les pécheurs quittèrent la salle du festin, un seul resta, un nommé *Moïse.* — « Or *Moïse,* celui qui n'avait pas voulu se séparer des autres bons chrétiens, et qui, rempli de malice et d'hypocrisie, séduisit le peuple par son air sage et la douleur qu'il témoignait, *Moïse* fit prier instamment *Joseph* de lui permettre de prendre place à la table. « Ce n'est pas moi, dit *Joseph,* qui accorde la grâce. Dieu la refuse à ceux qui n'en sont pas dignes. Si *Moïse* veut essayer de nous tromper, malheur à lui ! » — « Ah ! Sire, répondent les autres, il témoigne tant de douleur de ne pas être des nôtres (1) que nous devons l'en croire. » — « Eh bien, dit *Joseph,* je le demanderai pour vous. »

Il se met à genoux devant le *Graal,* et demande pour *Moïse* la faveur sollicitée.

« — Joseph, répondit le *Saint-Esprit,* voici le temps où sera faite l'épreuve du siège placé entre toi et *Bron.* Dis à *Moïse* que, s'il est tel qu'il le prétend, il peut compter sur la grâce et s'asseoir avec vous. »

Joseph transmet l'oracle à *Moïse* qui répond qu'il ne redoute dès lors plus rien. « *Joseph* s'asseoit, *Bron* et chacun des autres, à leur place accoutumée. Alors *Moïse* regarde, fait le tour de la table, et s'arrête devant le siège demeuré vide à la droite de *Joseph.* Il avance... » (P. Paris, *o. c.*, p. 144-145.)

b) *Le pécheur châtié.* — « ...Il n'a plus qu'à s'y asseoir : aussitôt voilà que le siège et lui disparaissent comme s'ils n'avaient jamais été, sans que le service divin soit interrompu... »

Le roman en prose (P. Paris, *o. c.*, p. 304) est plus explicite : « Ceux qui étaient assis virent alors trois mains sortir d'un blanc nuage... ; l'une de ces mains prit *Moïse* par les cheveux, les deux autres par les bras ; ainsi fut-il soulevé en haut : alors, tout à coup, entouré de flammes dévorantes, il fut transporté loin de la vue des convives. L'histoire dit qu'il fut conduit dans la forêt d'Arnantes, et que son corps y demeura au milieu des flammes, sans en être consumé. »

(1) Une feuille du manuscrit étant ici enlevée, Paulin Paris, dont nous reproduisons l'adaptation en français moderne, y a suppléé à l'aide de la rédaction en prose.

Adaptation chrétienne d'un châtiment dont la forme païenne devait être quelque peu différente ; peut-être, par un engloutissement, avait-elle encore quelque rapport avec les phénomènes sismiques. En tous cas, le tombeau de « pierre ardente » de *Moïse* (*o. c.*, p. 312) trouvera bientôt chez les Slaves un curieux correspondant.

C. Lutte des Saints et des Pécheurs. Les Pécheurs vaincus et ensevelis

Le roman en vers de *Joseph d'Arimathie* n'en sait pas davantage ; mais aussitôt après l'épisode de *Moïse*, le roman en prose raconte ce qui suit (P. Paris, *o. c.*, p. 313, *sq.*).

Il y avait encore, parmi les compagnons de *Joseph*, deux grands pécheurs, *Siméon* et *Canaan*. Or, à la table du *Graal*, le lendemain, « tous furent largement repus, à l'exception de *Canaan* et de *Siméon*. » Ils en conçurent le désir « de tirer une odieuse vengeance de leurs frères. » Pendant la nuit, « quand *Canaan* crut ses douze frères plongés dans le premier sommeil, il s'approcha, un couteau à pointe recourbée dans la main. Tous les douze furent frappés et mis à mort. » Cependant *Siméon* essayait de tuer un saint nommé *Pierre*. Mais *Pierre* put appeler au secours, et *Siméon*, puis *Canaan* furent arrêtés. Ils furent condamnés à être enterrés vivants à la place même où le crime avait été commis. Et l'on creusa tout autour douze fosses pour leurs victimes.

Nous avons là le vestige de cette grande bataille entre dieux et démons où, après des succès partagés, les démons étaient vaincus et ensevelis vivants sous des monts ou sous des îles. Comme dans le cycle indo-européen, nous trouvons peut-être encore dans cette scène du *Graal* le souvenir d'une interprétation sismique : La tombe de *Canaan* laisse échapper des flammes « comme ferait une bûche sèche jetée sur un brasier enflammé. »

D. La Fausse Femme

Le poème de Robert de Boron, arrêté court après le premier festin de *Graal*, ne sait rien non plus de cet épisode. Mais le roman en prose du *Graal* en connaît deux variantes consécutives.

1re *Variante* (P. Paris, *o. c.*, p. 200 *sq*). — La première est rapportée à *Mordrain*. *Mordrain*, un des principaux personnages du roman, n'est autre que le roi africain *Evalac*, baptisé sous ce nom par *Joseph* à la veille du premier repas mystique. Aussi cet ancien « démon » a-t-il pris le beau rôle dans l'épisode.

Aussitôt après le départ de *Joseph* et de ses compagnons, *Mordrain* fut transporté magiquement sur une roche aiguë qui se dressait « au milieu de la mer, sur la ligne qui de la terre d'Egypte conduit directement à l'Irlande », et qui avait autrefois servi de repaire à des brigands. Là, après avoir reçu la visite du *Christ* sous les traits d'un beau jeune homme, il vit approcher, puis aborder une seconde nef ; une femme s'y leva, « dont la beauté lui parut des plus merveilleuses ». Elle essaya de toutes les séductions pour lui enlever sa croyance chrétienne, puis disparut. Mais elle revint, et le cœur de *Mordrain* était tout troublé. « Le lendemain, *Mordrain*, exténué de faim et de lassitude, vit assez près de lui un pain noir qu'il se hâta de saisir. » Mais comme il le portait avidement à ses lèvres, un oiseau merveilleux, envoyé par le ciel, le lui ravit. Et le *Christ* lui-même vint expliquer à *Mordrain* que la Belle Femme qu'il avait vue n'était qu'une apparence revêtue par un *diable*. Enfin, sans avoir mangé, *Mordrain* se trouva rassasié.

On reconnaît là la donnée de l'épisode de la Fausse Déesse, évoluée, *mutatis mutandis*, dans le même sens que l'épisode de *Pandore : Mordrain*, possesseur de la grâce chrétienne, a pris la place du démon voleur d'ambroisie, et joue cependant le rôle « sympathique », tout comme le voleur du πίθος de bonheur et d'immortalité, *Prométhée*. Le *diable* déguisé en femme pour ravir à *Mordrain* la Grâce, comme *Pandore* fabriquée par les Olympiens pour ravir au Titan le bénéfice du πίθος, joue au contraire le rôle ingrat. Dans les deux cas, il y a eu renversement des situations. Pour le reste, la filiation

des détails est claire, et le trait *alimentaire* de la fin — le *pain* enlevé à *Mordrain* — garde quelque chose de l'ancienne signification de l'épisode.

Enfin, dans le *décor*, on notera une parenté assez étroite entre ce récit et l'épisode irlandais qui lui correspond (v. plus haut, p. 174) : *Mac Kineely* costumé en femme va châtier le démon-brigand *Balor* qui habite sur un rocher marin, au large de la côte d'Irlande. De même le diable costumé en femme va châtier le nouveau possesseur de la grâce chrétienne *Mordrain*, qui habite « entre l'Egypte et l'Irlande » sur un rocher marin, ancien repaire de brigand Peut-être y avait-il là déjà une mise en scène de l'épisode commune, dès l'époque païenne, aux Celtes insulaires ?

2e *Variante* (P. Paris, *o. c.*, p. 276). — La seconde variante se place pendant le voyage qui doit mener *Mordrain*, enfin retrouvé, et ses compagnons en Bretagne.

« Le *Châtelain de la Coine* (Iconium) qui faisait partie de la flotte, nourrissait depuis longtemps un coupable amour pour la duchesse *Flégétine ;* mais il la savait trop vertueuse pour la solliciter. Un *démon* offrit de lui rendre la duchesse favorable, s'il voulait faire un pacte avec lui. Le châtelain renia *Dieu* et fit hommage au malin esprit, lequel, prenant aussitôt les traits de *Flégétine*, permit au châtelain d'assouvir sa passion criminelle. Alors une violente tempête s'éleva sur la mer et menaça d'engloutir toute la flotte ; un saint ermite, éclairé par un songe, conseilla au roi d'arroser d'eau bénite le vaisseau qui portait le châtelain. On vit aussitôt la fausse duchesse entraîner dans l'abîme le châtelain de la Coine, en criant : « J'emporte ce qui m'appartient. »

On reconnaît ici une forme de l'épisode toute voisine de celle que nous avons rencontrée en Italie : *Mars*, désespérant de vaincre la vertu de *Minerve*, s'adresse à *Anna*, qui revêt les apparences de la déesse. Cette variante conserve l'élément *érotique* que la précédente avait négligé, mais ne présente plus en revanche aucun détail *alimentaire* : tout ce que la fausse *Flégétine* enlève au châtelain, c'est la grâce et la vie.

***

Sauf ce dernier épisode qui, logiquement tout au moins, ne tient pas aux autres de très près, le cycle chrétien du *Saint-Graal* nous a permis d'entrevoir, avec une grande fidélité, les traits généraux et plusieurs détails caractéristiques du cycle païen dont il est sorti : c'est le cycle de l'Ambroisie, où le *Vase* de la nourriture divine a seulement pris de l'importance aux dépens de cette nourriture elle-même. Mais le *Graal* est devenu lui-même une nourriture, au moins un talisman contre la faim : sans doute, il répand autour de lui des grâces spéciales ; mais avant tout, il intervient quand son possesseur est menacé de mourir d'*inanition*. Ainsi, dans le pays de *Norgalles*, grâce à la présence du *Graal*, les chrétiens prisonniers croient, pendant les quarante jours de leur captivité, « que toutes les meilleures épices leur sont abondamment servies. » (P. Paris, *o. c.*, p. 257.) Si bien que l'auteur du préambule qui ouvre le roman en prose est tout à fait dans la tradition indo-européenne quand il raconte que, le jour où lui furent miraculeusement révélés les livres qu'il transcrit, des voix louaient le Seigneur en ces termes : « *Honneur et gloire au Vainqueur de la Mort, à la Source de la vie perdurable.* » (P. Paris, *op. cit*, p. 159). C'est bien en effet grâce à la communauté de cette vertu vivifiante que le vase où avait reposé le sang du Christ put s'annexer unensemble de légendes qui, primitivement, se rapportaient au vase d'Ambroisie.

Quand nous aurons étudié *les rites de la fête ambroisienne*, nous comprendrons mieux comment le repas eucharistique a pu en recueillir l'héritage, chez les Gallois, à la fin du paganisme, et comment, christianisant à leur tour les légendes païennes qui expliquaient ces rites, les moines gallois ont pu si fidèlement nous conserver le cycle indo-européen.

III. Le Cycle de l'Ambroisie chez les Gaulois : Sucellus, Nantosvelta, Le loup et le Petit Chaperon Rouge

Sur le domaine si intéressant de la Gaule, les textes littéraires font défaut. Il ne saurait donc être question de chercher ici une version, même incomplète, du cycle. Nous ne pouvons

que demander aux monuments, bas-reliefs ou statues, quelques indications fragmentaires.

Le cycle de l'Ambroisie rend compte de cet énigmatique personnage qui figure sur tant de monuments, et qui est connu sous le nom de « Dieu au Maillet ». Les Gaulois l'appelaient *Sucellus*, c'est-à-dire sans doute « le bon frappeur ». Voici ce que dit de lui M. Dottin (*Les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, p. 253 *sq.* V. les illustrations) :

« Parmi les dieux gaulois, il en est peu dont le culte ait été aussi répandu dans toute la Gaule romaine, et les Musées de France offrent un grand nombre de ses représentations, soit en bronze, soit en pierre. Le dieu est en général figuré debout, présentant d'une main un petit vase (*olla*), et s'appuyant de l'autre sur le maillet à long manche, son attribut caractéristique. Presque toujours barbu, avec de longs cheveux, il est vêtu de braies collantes, remplacées quelquefois par des bandelettes montant sur les jambes à la façon des guêtres, et de la saie gauloise... Par-dessus la tunique, il porte exceptionnellement jetée sur les épaules, une peau de loup, ou bien une sorte de capuchon pointu couvrant sa tête par derrière... Tantôt on le représente avec un chien, ou un loup..., une fois un serpent s'enroule autour de la hampe de son maillet... »

Ce *Sucellus* n'est pas toujours seul : « La parèdre du Dieu au maillet, dit M. Dotin, la déesse appelée *Nantosvelta* (c'est-à-dire « celle qui est brillante par le courage ») apparaît aussi sur plusieurs monuments... Les deux divinités sont représentées assises ; la déesse a comme attributs une patère et une corne d'abondance. Le dieu barbu est vêtu du sagum ; la main gauche, avec le maillet, ne subsiste que dans l'un des monuments ; la main droite est étendue sur un vase à deux anses (autel de Dijon) ou serre la poignée d'une épée courte (autel d'Alise). »

***

On se souvient du rôle de *Dagdé* lors des préliminaires de la bataille de Mag Tured, c'est-à-dire, plus anciennement, au début de la querelle ambroisienne des dieux et des démons irlandais : il est l'héritier du dieu indo-européen qui allait

conquérir la Cuve nécessaire au brassage de la Boisson d'immortalité. Or d'Arbois de Jubainville, qui cependant ignorait l'origine ambroisienne du cycle irlandais, se demandait déjà si ce *Dagdé* « ne serait pas le dieu au maillet des archéologues. » (*L'épopée celtique en Irlande*, p. 448.) Il se fondait sur l'identité des attributs de *Dagdé* et de ceux de *Sucellus : Dagdé* lui aussi possède un chaudron, ce qui explique son goût pour le potage ; il est d'une taille gigantesque et porte une massue.

Il est vraisemblable en effet que le dieu porteur d'*olla* qui figure sur les monuments gaulois n'est autre que le dieu indo-européen conquérant de la Cuve ambroisienne. On ne s'étonnera pas de trouver près de lui une déesse « brillante par le courage » : chez les Irlandais *Dana-Brigit*, chez les Gallois *Dôn*, peut-être *Kerridwen* nous ont déjà prouvé que, dans le cycle celtique, la grande déesse-mère jouait un rôle difficile à définir, mais à coup sûr important (1). *Vase à deux anses*, *marmite*, *pot*, *patère*..., ces attributs du dieu et de la déesse ne font que reproduire sous des formes variées l'antique Cuve indo-européenne, tout comme le *Graal* (cf. gaulois latinisé *Gradale*) des légendes galloises, tout comme le *chaudron* de l'irlandais *Dagdé*.

On interprète dès lors facilement les attributs que les monuments prêtent à *Sucellus :* ce capuchon qui lui cache parfois la tête, cette peau de *loup* qu'il revêt, comme d'ailleurs le *loup* ou le *chien* (parfois le *serpent*, v. Renel, *o. c.*, p. 255) dont on fait son compagnon. N'est-ce pas là la trace des *métamorphoses* animales du dieu ou de son adversaire dans le duel livré pour la possession de la Cuve d'ambroisie ? Les Hindous, les Germains auraient pu tout aussi bien représenter *Vishnu* près d'une Tortue, *Thor* près d'un bœuf noir ou près d'un serpent (v. Amrtamanthanam et Hymiskvidha). Il n'est pas, enfin, jusqu'à l'épisode du dieu costumé en femme qui n'ait peut-être ici sa place. C'est du moins ce que laisse supposer un célèbre conte de fée, le *Petit Chaperon Rouge*.

(1) Ce caractère semble effacé dans le cycle gallois du *Graal* : les « Saintes » sont bien assises au festin mystique tout comme leurs époux, mais elles n'y ont qu'un rôle effacé. Est-ce un effet du christianisme ? (cf. la notion nouvelle de *péché de luxure*).

Ce conte, en effet, extrêmement évolué, et où l'un des personnages, par une des lois du genre, est devenu de grande personne petite fille, nous semble n'être qu'une interprétation populaire des images gauloises qui nous occupent, mais une interprétation nullement arbitraire, et qui garde encore quelques souvenirs du cycle ambroisien : Cette fillette qui porte « un petit pot de beurre » ; ce loup qui veut le lui voler en une première rencontre ; ce loup qui se déguise en femme et réussit à enlever le pot de beurre ; autant de détails caractéristiques qui rappellent à la fois les représentations de *Sucellus* et de *Nantosvelta*, et certains épisodes du cycle ambroisien. Sans doute, il serait vain de vouloir rechercher ici si le loup est dieu ou démon : il tient cependant, puisque c'est lui qui est déguisé en femme, le rôle du dieu indo-européen.

Le récit est trop évolué pour qu'une affirmation soit ici de mise. Il est au moins vraisemblable que le conte de Perrault nous apporte un dernier écho de la version, ou d'*une* version gauloise du cycle.

Conclusions sur les légendes celtiques d'origine ambroisienne

Est-il possible de dégager, entre les formes irlandaises, galloises, et gauloises du cycle, quelques correspondances caractéristiques, aptes à en définir la forme *celtique commune ?* Nous en avons déjà noté une : le rôle de premier plan que joue la grande déesse signalée déjà, sous des noms divers, par les historiens classiques, et que nous avons retrouvée dans les traits de *Dana-Brigit*, *Dôn*, *Kerridwen*, *Nantosvelta*. Nulle part, pas même en Grèce, ce caractère ne s'était si nettement marqué, si ce n'est dans le cycle sabin, où *Nerio-Minerve*, « la virile », rappelle d'assez près, pour le nom, *Nantosvelta ;* cette coïncidence prend d'ailleurs toute sa valeur si l'on songe qu'en pays celtique, en Helvétie, une inscription fait connaître la déesse *Naria* (1), « la virile » (v. Dottin, *Les Religions de la Gaule...*,

(1) On a déjà rapproché de *Nerio* le nom hindou de *Lakshmî, Nârâyanî* (*Zeitschrift f. vergleich. Sprachwiss.* XVI, p. 177). Ce nom n'est que le féminin

liste alphabétique des noms de dieux, p. 401). Nul ne s'étonnera de constater une parenté assez étroite entre une légende italique et une légende celtique.

La légende du *Graal*, comme les monuments de *Sucellus*, comme les premières légendes de *Goibniu*, montrent que, jusqu'à une date relativement récente, le festin ambroisien, les ustensiles de ce festin étaient encore pour les Celtes de pratique et de maniement familiers. En ceci, ils ont été plus conservateurs que leurs frères latins qui, si nous avons raison, ont pu méconnaître l'*ancile* du festin des Saliens, la Cuve d'ambroisie, au point de la confondre avec un bouclier. Ils se rapprochent au contraire des Germains, dont nous verrons, dans la troisième partie de ce travail, les rituelles compotations. Nous nous expliquerons plus tard ce maintien, chez les peuples du nord, d'un rituel fortement altéré par les peuples du midi : ce n'est sans doute pas un hasard, si, chez les Germains comme chez les Celtes, le correspondant terrestre de l'ambroisie, c'est la *Bière*.

La conséquence la plus importante de ce maintien de la Cuve ambroisienne, c'est que nulle part le cycle n'apparaît dissocié : la querelle des *Fomôré* et des *Tuatha Dê Danann*, le roman du *Graal* surtout, en reproduisent fidèlement et dans l'ordre attendu, tous les épisodes. Quel appoint n'apporterait pas à nos études une bonne version gauloise du cycle ! Mais les Druides, jaloux de leur science, en ont autrement disposé.

d'un des noms de *Vishnu*, *Nârâyana*. Or, nous avons vu, dans l'Amrtamanthanam que c'est sous ce nom que *Vishnu*, déguisé en femme, en *Lakshmî*, accomplit un exploit tout comparable à celui de *Nerio*. Le rapprochement n'est donc peut-être pas artificiel, et le nom d' « Homme-Femme » pour désigner la fausse fiancée du démon voleur remonte peut-être à l'époque indo-européenne. Le cas de *Nerio-Naria-Nârâyanî* serait alors à ajouter aux nombreuses correspondances de termes religieux signalées entre l'indo-iranien et l'italo-celtique par M. Vendryès (*Mémoires de la Société de Linguistique*, XX, 1918, p. 265 *sq.*)

CHAPITRE VII

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Slaves

Aucune partie du domaine indo-européen ne nous a été si aride que nous n'y ayons retrouvé, en assez bon état, le cycle de l'Ambroisie. En sera-t-il de même en terre slave ? Le Slave, sans doute, est extrêmement conservateur : les linguistes, les sociologues peuvent en témoigner. Mais les documents qu'il nous livre sont ou très brefs ou très récents : très brefs pour les tribus occidentales, dont les moines et les voyageurs nous ont consigné par écrit, dès la fin du moyen-âge, quelques croyances et quelques cérémonies ; très récents pour les tribus russes, dont les chants épiques n'ont commencé à être recueillis qu'au XVIIIe siècle. Enfin l'origine de toutes ces traditions n'est pas claire : la Russie notamment, a servi de champ clos à tant de nations rivales, de camp de concentration à tant d'envahisseurs, et, dès les temps les plus anciens, elle a été en rapports politiques et économiques avec des mondes si divers qu'on a pu soutenir également, sans avoir complètement tort ni raison, que les motifs de ses poèmes viennent des bords du lac Baïkal, des plateaux de l'Iran, des forêts finnoises et des parchemins de Byzance. Nulle part, même en Grèce, nous n'avons rencontré des conditions d'étude aussi difficiles.

***

I. Le Cycle de l'Ambroisie et les Slaves occidentaux. Les déesses Ziva-Zivena et Marena

Nous ne pouvons espérer retrouver, parmi les rares débris du paganisme polonais ou tchèque que nous ont conservés les chroniques latines, des traces suivies du cycle ambroisien.

D'ailleurs, ce que nous en savons se rapporte à des fêtes et non à des légendes.

Il existe cependant une déesse dont le nom et les rites doivent retenir ici l'attention : c'est une déesse de la *Vie* (ou la *Vivifiante*) qui est l'héroïne de cérémonies printanières et lacustres qu'on a rapproché depuis longtemps des fêtes d'*Anna Perenna* au bord du Tibre et du Numicius. (Usener, *Italische Mythen*, Rhein. Museum, N. F., XXX, p. 182-229.) Voici ce qu'en dit M. Léger (*Revue d'Hist. des Rel.*, 1900, I, p. 149) :

« Helmold (I, 52) cite à côté de *Prove*, dieu d'Altenbourg et de *Radigast*, dieu des Obotrites, *Siva*, déesse des Polabes. Cette *Siva* a fait fortune. Elle a été reprise par le faussaire de la *Mater Verborum* qui l'interprète par *dea frumenti*... *Siva* figure également parmi les fausses divinités obotrites.

« Les Tchèques ont interprété *Siva* par *Ziva* (la *vie*, la *vivante*) ; le dictionnaire tchèque de Kott nous donne un article *Ziva*, *Zivena* (1), déesse de la vie de l'homme et de la nature et nom de la planète Cérès. — Toutes ces fantaisies sont venues du texte d'Helmold. Or, il n'est pas sûr même qu'il faille lire *Siva*. Certains manuscrits donnent *Sinna*.

« *L'interprétation Siva-Ziva*, « *la Vivante* » *paraît plus vraisemblable*. M. Maretic suppose que c'est l'abréviation d'un nom composé, *Dabyzyva !* « *Utinam sis viva !* » Un texte slavon du XVe siècle provenant de Novgorod (cité par Krek, p. 384) mentionne une déesse *Diva*. Dlugosz prétendait retrouver chez les anciens Polonais le culte de Diane sous le nom de *Dzevana*. D'autre part, on signale un dieu de la vie qui s'appelait *Zywie*. »

Il semble donc que l'imposture même de la *Mater verborum* et des listes de divinités obotrites n'est pas sans fondement : L'accord du tchèque *Zivena* et du polonais *Dziewana* (* *Zywana?* Cf. *Zywie*, *Zywy* « vivant », *Zywic'*, « nourrir », *Zywnosc'* (2),

(1) Pour simplifier l'impression, nous négligeons les signes diacritiques qui donnent au *z* tchèque ou polonais le son du *j* français. Il est entendu qu'il faut prononcer ici *jiva*, *jivena*, et plus bas *jywie*, *jywnosc'*, etc...

(2) Comme tous les abstraits en —*osc'*, le mot *zywnosc'*, « aliment », « nourriture » repose sur une forme adjective ; mais le polonais n'a pas gardé cet adjectif * *Zywny* qui devait signifier « nutritif, vivifiant ». et dont le féminin **Zywna* rappellerait de près le nom de la déesse qui nous occupe. Le russe *jivnost'* correspondant au polonais *zywnosc'*, désigne la « volaille ».

« nourriture ») indique que les Slaves occidentaux connaissaient une déesse nourricière qu'ils appelaient « la Vivifiante », analogue à celle que les Latins appelaient « la nourrice Perdurable », *Anna Perenna*. Cette déesse, associée à une *Marena* (Tchèques), *Marzana* (Polonais), présidait à des fêtes printanières dont, au xve siècle, le Cracovien Jean Dlugosz, dans son *Historia Poloniæ* (l. II, p. 94, Francfort, 1711), nous a décrit sommairement quelques rites. Il raconte que le premier roi chrétien du pays, Mieszko, avait interdit à tous ses villages de célébrer les fêtes du 7 mars, au cours desquelles on plongeait solennellement dans les marais ou dans les lacs les images des déesses *Marzana* et *Dziewana*, pour les lapider ensuite (V. Mannhadt, *Der Baumkultus...*, p. 413-414). Le rite de *l'immersion* fait immédiatement penser à la légende lavinienne d'*Anna* où l'on voit l'ancienne déesse nourricière tombant dans le fleuve Numicius, où le génie aquatique la retient, et où elle reçoit chaque année, au 15 mars, les hommages joyeux des paysans. Quant au rite de la *lapidation*, nous nous attendrions à le trouver, séparé du précédent, appliqué à un simulacre autre que celui de *Zyvana*, et représentant un démon (Cf. la flagellation et l'expulsion de *Mamurius*, à côté des honneurs fluviaux d'*Anna*). Peut-être y a-t-il eu confusion de deux rites distincts, le second (la lapidation) étant primitivement l'apanage de *Marzana* (1) : cette *Marzana*, en effet, se retrouve chez d'autres Slaves occidentaux sous les noms de *Marena*, *Muriena*, *Mamurienda*, ou encore sous le nom caractéristique de *Smierc'*, *Smrt*, c'est-à-dire « la *Mort* ». Et les chants populaires que cite Mannhardt (*l. c.*) parlent « d'*expulser Muriena* du village », de « chasser *Mamurienda* » ; il semble donc que *Marena-Marzana* ait été primitivement, à l'inverse de *Zivena-Dziewana*, une divinité malfaisante, comparable à la *Marina* russe dont certaines bylines racontent les tristes exploits et le châtiment exemplaire (v. Rambaud, *La Russie épique*, p. 88-91 ; cf. la *Maria* russe dont nous parlerons tout à l'heure). Mais plus rien, dans le texte de Dlugosz, ne permet d'opposer

(1) Sur l'opposition de la « bonne » *Zywena* et de la « mauvaise » *Marena*, v. Schwenck, *Mythologie der Slawen*, p. 214, 218.

Dziewana et *Marzana :* elles apparaissent comme de rigoureux doublets, et Dlugosz peut rapporter à *Marzana* un attribut que nous attendrions plutôt chez *Dziewana :* « Ceres autem mater et Dea frugum, *quarum satis regio indigebat, Marzana* vocata apud eos in præcipuo cultu et veneratione habita fuit. » N'y a-t-il pas, dans cette explication née sans doute de traditions populaires, assez étrange en tous cas pour une région célèbre par ses richesses agricoles, le souvenir de thèmes *alimentaires* comparables à ceux qui ouvrent l'histoire d'*Anna Perenna* et de plusieurs autres versions ambroisiennes : *Une disette, une famine menaçant les hommes, et une déesse « de la Vie qui dure » intervenant à point pour les nourrir ?*

II. Le Cycle de l'Ambroisie chez les Russes : Les Bylines de Mikhailo Potyk

Tous ceux qui ont voulu appliquer à l'ensemble des *bylines* un système unique d'explication, se sont fourvoyés. Le plus sage est d'accepter un peu de toutes les hypothèses, de reconnaître les emprunts des traditions russes aux légendes iraniennes ou germaniques ou mongoles, et de faire la part des souvenirs historiques, des soucis locaux, soit religieux soit politiques, dans la constitution des textes qui nous sont parvenus. Mais, parmi toutes les hypothèses, il en est une surtout dont il serait imprudent de faire abstraction, bien que l'usage en soit délicat : c'est celle qui voit, dans plusieurs bylines, une forme humanisée, christianisée, des contes mythologiques des anciens Russes.

En 1876, dans sa *Russie épique*, A. Rambaud écrivait ces lignes, où seule a vieilli l'idée que l'auteur se faisait de la mythologie indo-européenne : « Les héros, même ceux dont les noms sont dans les chroniques, semblent avoir pris la place de personnages très mystérieux, dont l'origine se rattache à la mythologie universelle. Les ennemis qu'ils ont à combattre n'ont presque pas de forme déterminée : ce sont de monstrueux embryons à peine sortis de la matrice universelle, encore

engagés jusqu'à mi-corps dans le chaos panthéistique. *Soloveï* le brigand est presque impossible à décrire en traits précis ; le *Serpent de la Montagne* se distingue difficilement de la masse confuse de la nuée ou du brouillard... En donnant à *Vladimir* l'épithète de *Beau-Soleil* (1), la chanson russe nous ouvre elle-même la voie des explications mythologiques. Ce *Vladimir* immobile des bylines, qui rappelle si peu les infatigables Vladimir de l'histoire, est le soleil en effet. Ces monstres, qui donnent l'assaut à la cité royale de Kiev, ce sont les forces sombres ou hostiles de la nature, sinistres personnifications de la nuit qui bannit le soleil, de la nuée qui l'éclipse, de l'hiver qui le fait pâlir. Le *Beau soleil*, c'est le principe de lumière, mais un principe immobile, passif, non militant. Il faut pour combattre l'esprit des ténèbres une autre force lumineuse, active et guerrière. C'est alors qu'*Ilia de Mourom* s'attaque à *Soloveï*, *Dobrynia* au *Serpent de la Montagne*, *Alécha Popovitch* au monstre *Tougarine*, *Diouk Stépanovitch* à *Chark* le géant. Comme *Indra*, dompteur du serpent *Ahi*, comme *Sigurd*, vainqueur du dragon *Fafnir*, comme le *Bellérophon* et le *Persée*, l'*Apollon* et l'*Hercule* des traditions grecques, comme le *saint George* des légendes chrétiennes, de leur épée fulgurante ils portent à l'ennemi des coups terribles, ouvrent à ses flancs de larges blessures, font couler des ruisseaux de son sang, ondée féconde qui rendra à la terre sa fertilité et à l'astre du jour sa splendeur. » (p. 108-109.) Nous nous méfions aujourd'hui de cette poétique mythologie de nuées et de soleils ; nous cherchons plutôt aux légendes divines une origine sociale, les hommes imaginant l'autre monde d'après celui-ci. Mais, de ce point de vue, la remarque de Rambaud garde toute sa valeur : ces héros qui ne quittent la table somptueuse et les coupes toujours pleines de *Vladimir-Soleil* que pour affronter les aventures les plus merveilleuses, ce sont les « dieux » naturels de la race de buveurs et de paladins qu'ont été les Russes à travers toute leur histoire. Et, pour notre objet particulier, nous devons nous attendre à trouver, dans un coin

(1) Autres surnoms aussi caractéristiques : *Soleil Rouge, Clarté du Soleil, Joie du Soleil...*

des bylines du cycle de *Vladimir*, près de ce « festin des héros », l'écho des aventures ambroisiennes.

Les éléments mythiques sont d'ailleurs ici moins humanisés que dans les contes pseudo-historiques des Romains ou dans les légendes celtiques du moyen-âge. Rambaud a noté l'aspect un peu disparate des héros des bylines : « Dans telle chanson prise au hasard, on retrouve superposés les débris archaïques appartenant à des périodes fort diverses de la genèse poétique. On voit en même temps *Ilia* identifié à la nature elle-même et endormi du sommeil hivernal, — puis dieu du tonnerre brandissant la massue de *Péroun*, l'arc d'*Apollon*, le marteau de *Thor*, — puis héros russe courant de Mourom par Tchernigov au secours du prince de Kiev, — puis chevalier chrétien protégeant les orphelins et bâtissant des églises à saint Nicolas. Mais déjà pour les chanteurs populaires du moyen-âge, *Ilia* est bien un *bogatyr* (chevalier) de même que *Soloveï* est bien un brigand. Ce qu'ils admirent, ce qu'ils glorifient, c'est l'*Ilia* vivant et humain et non pas l'*Ilia* mythique. Il en est de même pour les autres héros du cycle de Kiev. » (p. 113.)

***

Enfin, sur l'immense sol russe autant et plus qu'ailleurs, divers doublets *locaux* du cycle, rattachés à des héros et développés sur des modes différents, ont dû coexister dans la tradition populaire. Il n'est donc pas a priori impossible que les *bylines* nous en aient conservé plusieurs versions. En fait, il ne semble pas qu'en dehors de celles de *Mikhaïlo Potyk*, le cycle y apparaisse quelque part avec ses articulations caractéristiques. Sans doute, l'histoire d'*Ilia de Mourom* contient plusieurs variantes d'une « querelle alimentaire » qui rappelle avec une conclusion différente la scène indo-européenne du démon à la table des dieux, et plus particulièrement la forme scandinave de cette scène, la Lokasenna : le prince *Vladimir*, ignorant qu'*Ilia* est à Kiev, ne l'a pas invité à un banquet ; *Ilia* y vient quand même, mais sous un faux nom, et *Vladimir*, ne le reconnaissant pas, lui assigne une place indigne de lui. *Ilia* se fâche, insulte le prince et les paladins ; une rixe surhu-

maine s'ensuit, et *Ilia* quitte Kiev pour toujours (1). Une autre fois, — encore oublié lors des invitations du prince, — *Ilia* rassemble tous les mendiants, tous les affamés de Kiev ; puis avec son arc, il abat les cimes d'or de tous les édifices, vend les richesses ainsi acquises, et avec les sommes obtenues achète du vin pour griser ses nouveaux amis. Pendant trois jours, Kiev est plein de scandales inouïs. *Vladimir* alors invite *Ilia* à un second banquet, auquel celui-ci se rend, mais avec ses mendiants... Tout s'achève dans une beuverie monstre : les cabarets de la ville restent ouverts, trois jours durant, au compte du prince (2). Sans doute, dans cette seconde variante, *Ilia* avec ses affamés, *Vladimir* avec ses invités s'opposent comme, dans le cycle indo-européen, les démons avides d'ambroisie et les dieux festoyant, ou comme, au festin grec de Mêkone, *Prométhée* avec ses protégés et *Zeus* avec ses convives. Sans doute encore, *Ilia* détruisant toutes les coupoles d'or de Kiev avec ses flèches incandescentes et ces mendiants ravageant la ville semblent être des formes presque mythologiques de démons assaillant le séjour des dieux. Mais, outre que la conclusion en est toute différente de celle de l'épisode indo-européen (3), l'épisode russe d'*Ilia* à la table de *Vladimir* apparaît *isolé* : l'histoire d'*Ilia* ne contient rien qui corresponde de près ou de loin aux autres thèmes caractéristiques du cycle : conquête marine d'un objet alimentaire ayant quelque rapport avec l'immortalité ; expédition vengeresse d'un dieu déguisé en déesse ; pétrification, ou écrasement sous des rocs, du démon buveur.

***

(1) Byline du pays d'Arkhangelsk (*Kiréevski, Pèsni*, ou *Chants*, fasc. IV, p. 46-49).

(2) *Rybnikov, Pêsni*, t. II, ch. LXIII et t. I, ch. XVIII.

(3) On a remarqué (O. Miller, *Il'ia Muromets...*, Pétersbourg, 1869, p. 649), que les divers récits de ces querelles alimentaires d'*Ilia* et de *Vladimir* viennent de l'extrême Nord. Ils forment d'ailleurs, dans l'exemple du cycle d'*Ilia*, un groupe à part, sans liaison avec les autres exploits. Enfin, les légendes finnoises racontent un festin de noces où le héros *Lemninkainen* vient réclamer sa place sans avoir été invité, tout comme *Ilia*, et où il ruine et saccage la maison qui ne l'a pas honoré (*Kalevala*, runo XXVII).

Les Bylines de Mickhailo Potyk et le Cycle indo-européen de l'Ambroisie

Le seul cycle russe où se retrouvent avec leur signification et dans leur liaison anciennes les thèmes du cycle indo-européen de l'Ambroisie, est donc le cycle de *Mikhaïlo Potyk*, un autre des héros de *Vladimir-Soleil.*

L'histoire de *Mikhaïlo* se trouve racontée dans plusieurs bylines, recueillies à des dates et en des lieux divers, et présentant des variantes notables. Dès le début du XIX[e] siècle, Kircha Danilov en a consigné la première partie (*Drevnya Rossiiskiia Stikhotvoreniia*, *Anciennes poésies russes*, Moscou, 1818; rééd. de 1878 : Byl. XXII, p. 147-*sq.*) Plus tard Rybnikov en a recueilli sept rédactions (*Pèsni*, Moscou, 1861, t. I, chants 36, 37, 38 ; t. II, chants 15, 16, 17, 18), dont les plus intéressantes sont la première (I, 36), transcrite d'après le chanteur Riabinin, la seconde (I, 37), transcrite sous la dictée d'un vieillard de 90 ans, et la quatrième (II, 15) qui vient du village de Krasnyia Liagi. Enfin, on en trouvera une adaptation française assez fidèle, faite surtout d'après les récits de Rybnikov (I, 37 et II, 15) dans Francisque d'Armade, *Héros légendaires de la Russie* (ch. IX, p. 68-85, *Mikaïlo Potik*). Les savants russes ont naturellement regardé de près ces divers textes. Stasov, selon sa méthode ordinaire, leur a trouvé, de l'Inde au Thibet, d'invraisemblables originaux (*L'Est Européen*, 1868, février, p. 671-677). Enfin, dans son grand ouvrage sur *Ilia de Mourom*, Oreste Miller a consacré une longue analyse aux épisodes et aux variantes du cycle de *Mikhaïlo Potyk.* Suivant la mode de l'époque, les interprétations mythologiques de Miller relèvent des mythes d'orage et du symbolisme solaire ; mais il a coordonné et critiqué de manière fort utile les données folkloriques amassées par ses prédécesseurs, et bien mis en lumière les points originaux de nos bylines. (*Il'ia Muromets i Bogatyrstvo Kïevskoe : Ilia de Mourom et les héros du Cycle de Kiev*, Pétersbourg, 1869, p. 387-414 ; cf. p. 463-473, 487, 502-509, 534-542.) Le développement de l'histoire de *Mikhaïlo* recouvre exactement celui du cycle de l'Ambroisie.

A. Le Festin de Vladimir-Soleil, l' « invention » de l'Immortelle Maria

Dans toutes ces variantes, l'évolution du récit s'est faite dans un sens analogue à ce que nous avons vu en Italie avec *Anna Perenna*, en Grèce avec l'Océanide *Ambrosia*, et sans doute aussi chez les Slaves occidentaux avec la déesse *Zywena* : l'ambroisie qui n'avait plus rien à faire à la table *humaine* de *Vladimir* et de ses paladins, s'est personnifiée, incarnée dans une jeune femme qui se présente comme immortelle et que nous voyons naître des eaux, de la mer. C'est la notion matérielle de *nourriture*, l'idée du festin des dieux qui ont fait les frais de cette évolution ; on ne les retrouve dans aucune des bylines de Rybnikov, où *Mikhaïlo Potyk*, engagé par *Vladimir* dans une expédition purement diplomatique ou militaire, rencontre par hasard *Maria* sur un lac. *Seule la byline de Kircha Danilov, dont la forme a été fixée dès la fin du* XVIIIe *siècle sait encore que l'expédition pour laquelle Vladimir a mobilisé Mihaïlo, est une expédition alimentaire ; Mikhaïlo est allé chercher sur la mer une nourriture pour le festin des héros.* Voici tout ce début, important pour notre analyse : le gracieux prince offre un banquet dans sa capitale de Kiev, non pas d'ailleurs à tous les héros, mais seulement « aux trois frères, aux trois puissants héros russes », c'est-à-dire *Mikhaïlo Potyk* (ou *Potok* (1), comme dit cette variante), *Dobrynia Nikititch* et *Alecha Popovitch :*

Vo stol'nom gorod vo Kïevè
U laskova Kniaza Vladimira
Bylo pirovanie, potchestnoï pir
Na tri brattsa nazvannye
Svèto-russkie mogutchie bogatyri...

(1) Il n'y a rien à tirer de l'étymologie de ce nom, qu'on fait venir généralement de la rac. russe *tok—*, *tk—*, « couler, passer rapidement », et du préfixe vide *po—*. Bezsonov explique le nom de *Potyk* par « l'agitation perpétuelle » du héros (v. O. Miller, *o. c.*, p. 386-7) ; en fait, on ne sait comment l'interpréter.

Alors *Vladimir* demande à *Mikhaïlo* de lui rendre un service : qu'il aille jusqu'à la mer bleue tuer des oies, des cygnes blancs et des canards, pour procurer de la nourriture à la table princière :

A i ty, goï esi, Potyk Mikhaïlo Ivanovitch,
Sosluji mnè slujbu zaotchnuïu :
S'èzdi ty po moriu sinemu
Na teplyia tikhi zavodi
Nastrèliaï mnè guseï, bèlykh lebedeï,
Pereletnykh malykh utotchek
K moemu stolu Kniajenetskomu...

Et voilà *Mikhaïlo* en route. Il ne tuera rien, mais il ramènera triomphalement à Kiev le *Cygne-Blanc* par excellence, la belle *Maria, Mar'ia Bèlaïa Lebed'*.

On retrouve là, à peine plus modifiée que dans l'Edda, la donnée indo-européenne du dieu nourrisseur envoyé par ses pairs vers l'océan dans une expédition alimentaire. Mais on voit déjà, dans ce vieux texte de Kircha Danilov, comment a débuté l'évolution qui a abouti aux versions de Rybnikov, évolution toute comparable à celle du conte lavinien d'*Anna Perenna* et d'*Enée ;* la nourriture que *Vladimir* charge *Potyk* de conquérir, c'est une nourriture quelconque, des oiseaux volant sur la mer. Pourquoi ces oiseaux, pourquoi surtout cette Femme-Cygne que le héros rapporte à Kiev, et dont on célèbre la capture par un joyeux banquet de noces ? On en peut donner une double explication : d'abord, quand il s'agit de nourriture, les bylines songent immédiatement à ces oiseaux : *Volkh Vseslaviévitch* nourrit déjà sa *droujina* avec des oies, des cygnes blancs et de petits canards gris :

Poletèl on daletche na sine more
A b'ët on guseï, bèlykh lebedeï
A u sèrym, malym utkam spusku nèt ;
A poïl-kormil drujinuchku khorobruïu...

Le Cygne blanc est resté d'ailleurs, par tradition, le mets le plus délicat que les souverains puissent offrir à leurs convives : au couronnement du dernier tsar, Nicolas Alexan-

drovitch, en 1896, le cygne blanc fut servi, orné de ses plumes, à la table du banquet. On comprend mieux, dès lors, comment dans les légendes « laïcisées » de *Mikhaïlo Potyk*, l'Ambroisie, la nourriture rare et précieuse entre toutes, a pu se transmuer en cygne blanc. D'autre part, la personnification de l'Ambroisie en femme ne pouvait qu'aider à introduire ce détail dans la légende : on sait, et Miller lui-même, après Bouslaïev et Afanasiev, a montré combien était banale dans le folklore de l'Europe centrale, méridionale et orientale cette conception de la Femme-Cygne, magicienne, fée, épouse traîtresse des héros (Miller, *o. c.*, p. 388). L'Ambroisie personnifiée chez les Slaves comme chez les Grecs, comme chez les Italiens, est rentrée naturellement dans cette catégorie de génies féminins, et nous verrons bientôt qu'elle leur a emprunté leur caractère si commun de traîtrise et de perversité, introduisant ainsi dans l'ancien cycle des thèmes folkloriques de toute autre origine.

On s'explique dès lors sans peine comment ce premier épisode, perdant toute signification alimentaire, a pris les formes que nous lui voyons dans les bylines de la collection Rybnikov : d'après l'une d'elles, par exemple, *Mikhaïlo*, envoyé par *Vladimir* pour lever le tribut en Podolie, plante sa tente près d'un lac et la fille du roi, *Maria*, une « rusée » créature (*Lukavaïa Mar'ia*), vient rôder autour de la tente du héros endormi. Réveillé par son cheval, *Mikhaïlo* regarde : il voit sur le lac un troupeau de cygnes ; il va tirer, quand un des cygnes s'abat vers lui, et reprend forme humaine ; c'est la fille du roi, qui lui dit sans ambages : « Epouse-moi », et lui propose de fonder le plus bourgeois des foyers :

Primëm my s toboï zoloty vèntsy
I stanem my s toboï jit' da byt'
Jit' da byt', dèteï svodit'... (1).

Mais d'autre part, toutes ces bylines, les plus modernes comme la plus ancienne, ont gardé souvenir que Maria-Cygne

(1) C'est la variante choisie par F. d'Armade dans son adaptation. — D'autres bylines (*Rybn.* II, 15) racontent encore que *Maria* est une princesse « *de par delà la mer* », *iz tsarstva zamorskago*. Cf. un des noms de « l'eau vivifiante, de la *jivaïa voda* : *pit'ë zamorskoé* (Miller, *o. c.*, p. 444).

blanc avait quelque rapport avec la Vie qui dure, avec l'Immortalité. L'ambroisie proprement dite étant oubliée, ces notions ont trouvé dans les croyances populaires un autre support matériel, et *Maria* s'est vu attribuer une aventure « *vivifiante* », connue des peuples les plus divers, une aventure qui se rencontre déjà dans la Bibliothèque d'Apollodore (résurrection de *Glaucos*, fils de *Minôs*) (1) : morte, son mari la ressuscite à l'aide d'une *Eau* vivifiante (*jivaïa voda*) qu'il oblige un serpent à lui apporter. Thème nullement ambroisien, mais qui s'est évidemment introduit dans la tradition populaire pour expliquer le caractère tenace que l'on reconnaissait à *Maria*, et que l'oubli de l'ambroisie laissait sans justification : génie de la vie, femme immortelle. Une byline a même conservé ces mots caractéristiques, après la résurrection de *Maria :* « *Le peuple en fut émerveillé, et le bruit se répandit qu'elle devait être immortelle.* » (D'Armade, *o. c.*, p. 76.)

Donc, sous le vêtement des thèmes étrangers qu'a attirés l'analogie de certaines notions (Ambroisie et Eau vivifiante, Femme Ressuscitée et Femme Immortelle), nous retrouvons un très ancien schéma, qui n'a pas son analogue dans le folklore courant, et qui rappelle de près l'histoire romaine et surtout lavinienne d'*Anna Perenna*, déesse nourricière, femme devenue immortelle, femme enlevée par le héros *Enée* sur le bord du fleuve où la mer l'avait poussée :

Mikhaïlo, engagé dans une expédition alimentaire pour les héros de la table de Vladimir, conquiert dans la mer un génie féminin qui, — après une aventure où intervient l'eau vivifiante, — passe pour Immortel (2).

Il est remarquable que l'on rencontre en Russie, au XVIIIe siècle, des souvenirs aussi précis de la partie la plus délicate du cycle, de celle que, dès les témoignages les plus anciens, les Grecs avaient presque complètement oubliée et les Latins profondément altérée. Mais ce sont les épisodes sui-

(1) Ce thème de résurrection a été étudié en dernier lieu par Frazer dans l'appendice de son édition d'Apollodore (t. II, app. VII).

(2) Une des Bylines, d'ailleurs, raconte que *Mikhaïlo* a dû livrer contre le prince transmarin père de *Maria*, un tournoi d'échecs dont celle-ci était l'enjeu. Souvenir encore transparent du « duel marin » pour l'ambroisie. (Rybnikov, II, 15).

vants qui montrent le mieux à quel point ces légendes slaves sont conservatrices.

B. La Fausse Fiancée

L'épisode de la fausse fiancée se retrouve mieux conservé même que dans le cycle latin d'*Anna Perenna*. Comme chez les Latins d'ailleurs, l'ambroisie ayant disparu comme boisson et s'étant en un certain sens personnifiée dans l'Immortelle *Maria*, il s'est fait une confusion naturelle entre la *boisson* et la *femme* que les démons volaient ou réclamaient *successivement ;* plus exactement, il n'y a plus de vol : les « dieux » n'ont rien perdu et n'ont rien à reconquérir ; les « démons » exigent dès le début, sans motif, qu'on leur remette *Maria* (Rybnikov, I, ch. 37 et II, ch. 15).

1. *Quarante tsars, quarante tsarévitchs, quarante rois et quarante fils de rois somment Vladimir de leur livrer Maria.* — Et l'on vit arriver sur les montagnes de Sorotchinski quarante tsars, quarante tsarévitchs, quarante rois et quarante fils de rois (1) qui envoyèrent des ambassadeurs à Kiev, près du prince *Vladimir*, Clarté du Soleil. « Nous voulons, dirent-ils, que le prince vous remette la beauté dont la réputation est universelle ; s'il ne nous la donne pas de plein gré, nous détruirons toute la ville de Kiev. »

A ne otdast s dobra,
Ves' Kïev grad povyrubim !

Vladimir, consterné, est prêt à livrer *Maria : « Est-il possible que tout l'empire périsse pour une seule femme ? »* explique-t-il à *Mikhaïlo :*

Aï je ty duchetchka Mikhaïlo Potyk Ivanovitch !
Dlia odnoï baby ne pogubat' tsèlomu tsarstvu...

Car il y va de la *vie* de toute la cour de Kiev, et par là l'épisode rejoint la Thrymskvidha scandinave, à laquelle il

(1) Il y a *cent soixante* prétendants dans *Rybn.* I, 37 ; dans *Rybn.* II, 15, ils sont *quarante* en tout.

fait souvent penser dans le détail : les *Ases*, pour éviter la ruine qui les menace, étaient prêts, eux aussi, à envoyer *Freya* au démon *Thrym*, en échange du manteau de *Thor*.

2. *Mikhaïlo Potyk se déguise en femme et va trouver les tsars. les tsarevitchs*, etc. — *Mikhaïlo* entre en fureur et refuse de livrer *Maria*. Il répond à *Vladimir :* « Donne, si tu veux, ta princesse *Apraxia*. mais moi je ne donnerai pas ma femme de plein gré. »

Otdaï svoïu bogatyrsku Kniaginu Opraksiiu,
A ia ne otdam jeny s dobra !

Il revêt une robe de femme par-dessus son armure et chevauche vers les montagnes de Sorotchinski ; là, prenant son arc et son carquois, il se porte au lieu où campent les tsars et les tsarévitchs, etc... Il les salue et se présente : « Je suis *Maria*... mais lequel d'entre vous choisirai-je pour mari ?... Voilà ce que je propose : je vais décocher les flèches de mon carquois dans le pré que voilà, et le premier qui m'en apportera une, c'est à celui-là que l'appartiendrai. »

3. *Mikhaïlo Potyk tue les tsars, les tsarévitchs, etc...* — Les tsars, les tsarévitchs, etc..., lui rapportent successivement les flèches : à chacun, il coupe la tête.

Zatchal po tchistu poliu poèzjivat',
Zatchal golovuchku otvertyvat'
Otvertèl im vsè golovuchki...

Puis il retourne à Kiev.

Nous venons de rappeler la Thrymskvidha : O. Miller (*o. c.*, p. 411) parlait déjà, à propos de *Mikhaïlo* déguisé en femme, du travestissement féminin de « *Lokki* », oubliant que *Loki* n'est, dans la Thrymskvidha, que « la suivante » de *Thor*, « fiancée » de *Thrym ;* le lecteur fera d'ailleurs de lui-même la comparaison des détails. La version russe est somme toute plus fidèle que la version latine de l'expédition d'*Anna* ou que la version grecque de l'expédition de *Pandore*. La seule altération qu'on y trouve n'est pas grave, et encore rejoint-elle la version de l'épopée hindoue (épisode de *Vishnu* déguisé en femme chez les démons) : ce n'est pas un seul pré-

tendant qui réclame la belle *Maria* : quarante — ou cent soixante — « démons » s'en mêlent, autant dire tous.

C. Mikhailo pétrifié pour avoir bu la boisson de Maria

Toute la troisième partie de l'histoire de *Mikhaïlo*, comme la première, est remplie de thèmes qui ne sont pas ambroisiens. On y trouve notamment le thème de la *trahison de la femme*, courant dans les bylines et bien connu des Serbes et des Bulgares sous la forme suivante : Une femme (ou une mère) enlevée par un étranger, aide son ravisseur contre son mari (ou son fils) qui les poursuit ; elle attache son mari à un arbre pour que son ravisseur puisse le tuer ; en fin de compte, le mari délivré par un passant tue son rival et sa femme (chez les Russes : *Ivan Godinovitch, Nastasia et le tsar païen*, Rambaud, *o. c.*, p. 92 ; chez les Serbes : *Jean, sa mère et le chef des brigands*, A. Al.-Yakchitch, *Poèmes nationaux du peuple Serbe*, 1918, p. 28-38 ; chez les Bulgares : *Iskren, sa femme Militza et le voïvode Pervan*, Dozon, *Chansons populaires bulgares*, 1875, p. 55-60 et 226-232). Stasov, Benfey, O. Miller ont réuni d'ailleurs et étudié un grand nombre de récits orientaux plus ou moins superposables à ce schéma (v. O. Miller, *o. c.*, p. 400 *sq.*). C'est ce conte qui termine l'histoire de *Mikhaïlo Potyk*. Il n'a rien d'ambroisien, et *Maria* même n'y est plus « l'immortelle » *Maria*. Cependant il est introduit, amorcé par une scène qui, ne se retrouvant ni chez les Serbes, ni chez les Bulgares, ni dans les autres bylines, et correspondant au contraire exactement au thème ambroisien attendu du « démon buvant et pétrifié », doit être ici retenue.

Pendant que *Mikhaïlo* tuait les tsars, les rois, les fils de rois et les tsarévitchs, le roi de Volhynie a enlevé *Maria*. Le héros poursuit les fugitifs. *Maria* voit approcher son mari. *Alors, armée d'une coupe de vin vert* (*breuvage magique*) *mêlé de narcotique, elle va le saluer. « Buvons, dit-elle, et retournons à Kiev. » A peine a-t-il bu, Mikhaïlo s'endort ; alors Maria, jetant par-dessus son épaule le corps de son mari, s'écrie : « Qu'à l'endroit où va tomber Mikhaïlo surgisse une pierre*

brûlante. Et quand trois ans se seront écoulés, que cette même pierre s'abîme dans le sein de la terre nourricière ! » ... La métamorphose souhaitée s'accomplit (1).

On reconnaît là le thème ambroisien du démon châtié : cet homme buvant le breuvage que lui tend l'Immortelle *Maria*, et qui, aussitôt après, tombe victime d'une métamorphose sismique, est sans doute l'héritier du démon indo-européen qui, pour avoir bu une gorgée d'ambroisie, était pétrifié par les dieux, ou écrasé sous un mont (2). Ce personnage, d'ailleurs, ne devait pas être primitivement *Mikhaïlo*, mais au contraire un étranger, un ravisseur, un « démon ». Seulement le thème de *la femme trahissant son mari* est si cher aux auteurs des bylines, le schéma, le *cliché* rappelé plus haut leur est si naturel que *Maria* n'a pu que se ranger parmi ces infidèles et *Mikhaïlo*, son mari, devenir le héros de cette triste aventure. Mais on ne saurait trop souligner que cette fin factice, surajoutée à l'épisode ambroisien du démon pétrifié, contredit tout ce que nous connaissions de l'*Immortelle Maria : Maria*, pour entrer dans le chœur des femmes infidèles et punies, a dû s'humaniser complètement et cesser d'incarner à aucun degré l'ambroisie (3).

Quant à la *pétrification* finale de *Mikhaïlo*, elle correspond rigoureusement au châtiment indo-européen du « démon buveur ». Peut-être d'ailleurs y a-t-il un souvenir de l'antique lutte des dieux et des démons dans le récit indépendant de la lutte que livrent les paladins russes, *Ilia Mourometz, Alocha Popovitch, Dobrinia Nikitich* et quatre autres preux à une mystérieuse légion, sans cesse grossissante, dans laquelle ils finissent pas reconnaître l'armée des anges. Effrayés, ils s'enfuient dans les montagnes, se cachent au fond

(1) La pétrification de *Mikhaïlo* est racontée dans plusieurs variantes *Rybn.* I, 37 et 38, II, 15 et 16.

(2) O. Miller, à propos de ces deux détails de la *boisson* et de la *pétrification*, soulignait déjà que, dans aucune des versions orientales du récit de la Femme infidèle, on ne trouve rien d'équivalent (O. Miller, *o. c.*, p. 409 et 410).

(3) Voici, à titre de document, toute cette fin factice :
Réveillé de son sommeil de pierre par un passant, puis endormi à nouveau par sa femme et cette fois cloué à un mur, *Mikhaïlo* est délivré par la propre fille du roi de Volhynie son rival, tue ledit rival, et décapite l'infidèle *Maria* pour épouser sa libératrice. (V. *Rybn.* I, 37 et II, 15.)

de cavernes obscures. Mais là leur arrive l'aventure attendue : « Aussitôt que l'un d'eux accourait sur la montagne, il se trouvait immédiatement métamorphosé en pierre... Ils furent tous transformés en *roches brûlantes.* » (G. d'Armade, *o. c.*, p. 287-292). Ces roches brûlantes n'ont-elles pas été à l'origine une expression fidèle du châtiment *sismique* des démons ?

* * *

Il serait vain, nous l'avons dit, de prétendre généraliser une méthode d'explication des bylines. Nous nous bornons donc à constater que, dans ce cas particulier, un groupe de bylines du cycle de *Vladimir* raconte encore, humanisée et enjolivée, mais reconnaissable, l'antique histoire fabuleuse de l'ambroisie. Elles nous permettent d'entrevoir un coin de la mythologie païenne des Slaves, dont quelques noms de dieux, quelques rites plus ou moins bien attestés ne donnaient pas une idée vivante.

Le Cycle chez les Baltes ?

Seuls de la famille indo-européenne, les peuples baltiques manquent à l'appel. Ni les Lituaniens, ni les Lettes ne nous ont livré leur version du cycle. Le fait, très regrettable, n'a rien d'étonnant : nous savons fort peu de choses de l'ancienne mythologie baltique, et ce que nous en savons se rapporte presque exclusivement aux mythes solaires, connus des chants populaires ou *Dainos* (v. Mannhardt, *Die lettischen Sonnenmythen*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1875, VII, p. 73-104 209-244, 261-330).

Nous entrevoyons cependant, aux côtés du célèbre *Perkunas*, quels personnages, quel décor devaient donner au cycle baltique sa physionomie particulière. On a déjà remarqué (Louis Hebbert Gray, dans *The Mythology of all Races*, vol. III, *Slavic*, partie V, *Baltic mythology*, p. 329) que les contes relatifs aux « *filles* du Soleil » (*Saulès duktélè*) parlent souvent d'une « mer », de la « mer d'argent » qu'on a voulu assimiler au prétendu océan atmosphérique des Indo-Iraniens. Les Lettes connaissent de même « la grande Eau », *Daugawa*, qu'ils assimilent à la rivière Dvina. Or, sur le bord de la mer ou de ce *Daugawa* est installé le dieu *Forgeron*, qui forge éperons et ceintures pour les « fils de Dieu » (*Dêvo sunélei*), et pour les « filles du Soleil » couronnes et anneaux. Mannhardt (*o. c.*, p. 319-324) compare ce personnage au grec *Hephaistos*, au finnois *Ilmarinen*. M. Louis Hebbert Gray (*o. c.*, p. 330) l'estime plus proche encore du védique *Tvashtr*, qui forge la coupe où repose la boisson des dieux. Nous imaginons donc facilement, entre cette « grande Eau », ce Forgeron, et ces filles du Soleil, quelle forme pouvait prendre chez les Baltes le cycle indo-européen de l'ambroisie : mais aucun témoignage n'est parvenu jusqu'à nous.

CHAPITRE VIII

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Arméniens

I La Mythologie arménienne

Nous ne connaissons pas le paganisme de l'ancienne Arménie. Les témoignages, épars dans la littérature, ne permettent pas d'en établir le bilan, même approximatif. Mais, depuis 1874, grâce aux efforts de l'évêque Servantzian et de ses successeurs, le folklore arménien est entré dans la science. Et, comme le remarquait en 1899 Manuk Abeghian, auteur d'une dissertation inaugurale d'Iéna sur « *les Croyances populaires arméniennes* » (*Der Armenische Volksglaube*), un peuple resté jusqu'à notre époque étranger à toute culture scolaire, et vivant au contact de nomades complètement illettrés, a dû conserver une bonne partie de ses vieilles traditions nationales.

Ces croyances populaires, telles que les expose Abeghian, se présentent sous couleur chrétienne. Mais, abstraction faite de cette ultime métamorphose, ce qui frappe à première vue, c'est l'influence considérable que les anciennes idées, les mythes iraniens ont exercée sur la pensée religieuse arménienne : l'idée dominante, ici comme dans l'Iran, est l'opposition de deux principes, *la bonne Lumière* et l'*Obscurité mauvaise*, servis par des anges et des démons, qui président, les uns à la *Vie*, au *Jour*, au *Bonheur*..., les autres à la *Mort*, aux *Ténèbres*, aux *Maladies*... — Le Dieu à figure chrétienne intervient rarement ; ceux qui se penchent plus volontiers sur les affaires humaines, pareils aux *yazatas* iraniens, ce sont les *saints* et les *anges*, le *Christ*, la *Vierge*, et le très important archange *Gabriel*.

Dans le détail, à chaque instant, l'influence iranienne

apparaît : la conception de l'Enfer et du Paradis, le pont étroit que tentent de traverser les âmes des morts, et d'où les méchants tombent dans les flammes, entraînés par le poids de leurs fautes, tout cela vient en droite ligne de la Perse (1). Nous trouverons tout à l'heure, à propos de nos légendes, des emprunts aussi caractéristiques.

On sait enfin, depuis Hübschmann, que le développement tardif du culte de *Mithra* a touché profondément l'Arménie, et que le vocabulaire en porte plus d'une trace.

***

Cependant, bien des traditions populaires, teintées ou non d'iranisme, reposent sur un fonds national. Et nous allons voir, à propos de l'ambroisie, que, à côté de croyances quelque peu métaphysiques, d'origine évidemment iranienne, l'Arménie connaît encore le cycle des légendes indo-européennes ; s'il a été sauvé, d'ailleurs — et nous nous expliquerons mieux cette circonstance quand nous aurons vu, dans une IIIe partie, ce qu'était la fête de l'Ambroisie, — c'est parce que les jeux, les réjouissances qui en étaient la traduction rituelle ont survécu jusqu'à nos jours : *les paysans arméniens miment encore, une fois l'an, les principaux épisodes, et les plus caractéristiques du cycle.* De même que nous ne connaissons les légendes d'*Anna Perenna*, par exemple, que grâce à sa fête et aux explications qu'a cru devoir en donner Ovide, de même ici nous ne connaissons la forme arménienne de ces mêmes légendes que grâce à la fête — toute analogue aux ébats de la Plèbe — qui, une fois l'an, la transpose en gestes humains. Mais ce témoignage, grâce à la conscience de Manuk Abeghian qui l'a recueilli,

(1) M. Meillet, dans une étude sur *Les Termes religieux iraniens en Arménie* (*Rev. Et. Arm.*, 1920, p. 233-236) a démontré que l'influence *iranienne*, si considérable sur le vocabulaire religieux de l'Arménie, n'a pas été proprement une influence *avestique*. Le témoignage de Manuk Abeghian va cependant nous prouver que l'*amshaspand Spandaramet* n'est pas isolé en Arménie: il y voisine avec *Haurot* et *Maurot*. Cela fait trois *amshaspands* sur six. Mais on ne saurait trop remarquer, comme M. Meillet l'a fait pour *Spandaramet*, que ces divinités n'ont emporté en Arménie que leur valeur la plus matérielle, la moins zoroastrienne : *Spandaramet* est la *terre* ; *Haurot* et *Maurot* sont des *herbes*. Rien ne prouve que, sous ces formes, les trois génies iraniens soient proprement avestiques.

est fort circonstancié, et, en dépit de la date, il est un des vestiges les plus clairs de l'ancien état de choses.

Nous allons examiner successivement les emprunts iraniens et la fête arménienne. Nous verrons tout à l'heure qu'ils se pénètrent au moins en un point.

II. Légendes empruntées au monde iranien

Dans le paradis, à la disposition des élus et des anges, l'Arménien place la « fontaine d'immortalité ». De même, élus et anges, assis à la table divine, mangent l'*anushak kerakur*, « la nourriture perpétuelle ou de perpétuité ». Mais ici, l'emprunt iranien se trahit dans les mots mêmes : Hübschmann a montré (*Armen. Gramm.*, I, p. 99) que ces mots *anoish, anushak*, « perpétuel », « éternel », et par suite, — seul sens conservé dans la langue moderne, — « savoureux », « parfumé », viennent en droite ligne du persan. Nous avons vu d'ailleurs, à propos des légendes iraniennes, les mets exquis qu'*Ormazd* fait servir aux Justes dans le paradis. (Minokhired, éd. Westergaard, II, 152.)

Il y a mieux. On se rappelle le couple d'*Amesha-Spenta* jumeaux dont le mazdéisme a fait les « patrons » des eaux et des plantes : *Haurvatât* et *Ameretât. Or, les Arméniens connaissent encore aujourd'hui les deux herbes Haurot et Maurot, herbes de félicité et de longue vie, dont nous verrons le rôle dans les traditions populaires.* Manuk Abeghian a évidemment raison de les rapprocher des deux abstractions mazdéennes, et d'expliquer ainsi leur évolution : « Sans doute, *Haurot* et *Maurot* étaient-ils primitivement des génies des eaux et des plantes, qui maintenant n'apparaissent plus que comme des fleurs. » La filiation de forme et de sens est certaine.

Cette extension, d'ailleurs, que nous avons suivie dans l'Iran, de la vertu vivifiante et immortalisante à toutes les plantes et à toutes les eaux, nous la retrouvons en Arménie, où les arbres et les sources passent pour guérir de toutes les maladies et pour rendre la jeunesse.

Il n'est pas enfin jusqu'au *Gaokerena* qui n'ait ici son

correspondant : l'Arménien recherche spécialement, dans ses cueillettes, « le roi des plantes », l'efficace *loshdag*.

***

III. La Fête arménienne

Mais ce n'est pas simplement à la faveur d'emprunts iraniens que nous retrouvons l'Ambroisie en Arménie. De vieilles légendes populaires, héritières légitimes de notre cycle indo-européen, se sont attachées aux sources et aux plantes, héritières modernes de l'ambroisie, et, grâce à ces combinaisons naturelles, se sont conservées jusqu'à nos jours. Ces légendes transparaissent à travers les rites d'une fête printanière que nous allons examiner d'après Manuk Abeghian, et qui a pour centre une liqueur, un philtre préparé avec de l'eau de source et certaines plantes merveilleuses.

Dans l'état actuel des choses, la fête est essentiellement une fête de jeunes filles ou de jeunes femmes. Tous les principaux rôles sont féminins. Nous nous demanderons tout à l'heure s'il en était ainsi anciennement ; pour l'instant, contentons-nous d'enregistrer les épisodes :

1. *Les voleuses d'eau pétrifiées.* — La veille de la fête, pendant que plusieurs jeunes filles vont sur les monts cueillir certaines fleurs, notamment les fleurs *Haurot* et *Maurot*, sept autres jeunes filles, qui prennent officiellement le nom de « *voleuses* », s'en vont puiser de l'eau à sept sources (ou fleuves, ou fontaines). Le plus grand secret est exigé ; les voleuses doivent s'ignorer entre elles, et ne pas se laisser surprendre. Quand elles ont rempli leur vase, elles s'en vont sans jamais le poser à terre, sans parler, ni regarder autour d'elles. Et pourtant elles entendent les monts, les vallées, les arbres, toute la nature crier contre elles. *Mais, si elles se retournaient, elles seraient pétrifiées.*

La qualité féminine des acteurs mise hors de cause, on reconnaît ici, étroitement fondus, deux épisodes ambroisiens : au début du cycle, l'expédition d'un dieu chez le possesseur

aquatique de la Cuve et la conquête de la Cuve ; puis la scène du démon chez les dieux : Un démon, en grand secret, va dérober une part de la liqueur ambroisienne ; reconnu, ou dénoncé par certains êtres naturels (le Soleil et la Lune chez les Hindous ; ici les monts, les arbres...), il est lié à un roc, ou pétrifié. On doit en effet admettre que, dans le cycle légendaire supposé par ces rites, la « voleuse » surprise était bel et bien châtiée : ce qui est aujourd'hui parmi les hommes menace vaine a dû autrefois correspondre à une réalité parmi les dieux.

Cette fusion d'un épisode de la « préparation » de l'ambroisie (expédition chez le personnage marin) et d'un épisode de « vol » de l'ambroisie était naturelle du jour où le premier n'eut plus pour objet la conquête d'un *outil*, d'une Cuve, mais celle de l'*eau* (1) : dans les deux cas, il s'agissait d'un liquide conquis ou dérobé, et la différence était trop mince entre *l'eau non encore préparée* et la *liqueur préparée ensuite avec cette eau* pour que les épisodes rapportés à l'une et à l'autre restassent distincts.

Enfin, le dieu conquérant, qui s'est confondu ici avec le démon voleur, non seulement a changé de sexe, mais s'est multiplié : il y a sept voleuses. Ce chiffre, qui appartient au cycle *rituel*, ne prouve pas que le cycle *légendaire* correspondant ait connu plusieurs voleurs ou voleuses : nous sommes en présence d'un jeu populaire où il faut de l'amusement pour plus d'une, et où l'on a pu multiplier à sept exemplaires l'unique héros — ou héroïne — des légendes.

2. *Fabrication de la liqueur merveilleuse dans la Cuve « Havgir »*. — Le soir du jour où les voleuses d'*eau* et les chercheuses de *fleurs* ont rapporté leur butin au village, *on verse le tout dans un récipient qui porte un nom spécial : Havgir.* La mixture ainsi préparée jouit de propriétés merveilleuses que nous verrons tout à l'heure.

Nous avons ici une forme très reconnaissable de la préparation de l'ambroisie : dans l'Inde, par exemple, *Vishnu* conseillait de même aux dieux de verser toutes les herbes précieuses

(1) Déjà dans les légendes iraniennes (expédition de *Tistrya* dans la mer *Vourukasha*) il ne s'agissait plus que de *la conquête des Eaux.*

dans l'eau du vase Océan. Quant au récipient *Havgir*, il représente bien la vaste Cuve que nous avons appris à connaître. Il est regrettable que Manuk Abeghian n'ait pas recueilli de tradition sur la provenance de cet ustensile, qui ne semble certes pas banal aux intéressés puisqu'aujourd'hui encore ils le désignent d'un nom particulier.

3. *La fausse Fiancée.* — La mixture obtenue est une mixture de bonheur : tous ceux qui veulent participer au jeu doivent jeter dans le récipient *Havgir* un gage, un objet leur appartenant. Le rite accompli, les jeunes filles mettent deux morceaux de bois en croix, *revêtent ce mannequin élémentaire du vêtement des jeunes mariées et le couvrent de perles et de bijoux.* Cette figure reçoit le nom de *Vicak*, « sort ». On l'attache sur le récipient *Havgir*, *et pendant toute la nuit, les jeunes filles gardent liqueur et mannequin contre les garçons qui cherchent à les voler.* Le lendemain (en certains points, seulement huit ou quinze jours après) filles et jeunes femmes s'en vont de bon matin aux environs du village, auprès d'une source ou d'une rivière dans laquelle elles installent le mannequin. Puis, ainsi que nous l'avons vu dans la fête latine, *elles prennent un repas sur l'herbe.* Elles tirent alors le mannequin, le passent de main en main et le couvrent de caresses jusqu'à ce qu'il échoie à une jeune fillette qui le place devant elle, reçoit le nom de « fiancée » et sert d'interprète au *Vicak* ; pour mieux marquer leur identité, on couvre la fillette et le mannequin d'un même voile rouge, on entonne des chansons dont chaque couplet énonce un avenir ; et, après chaque couplet, la « Fiancée » tire du récipient un gage qui permet d'appliquer à telle ou telle des célébrantes la prophétie qui vient d'être faite : telle *Pandore* vidant chez *Epiméthée* la jarre des biens et des maux, l'ancienne jarre d'immortalité.

Ces rites sont en grande partie commandés par la valeur nouvelle de l'épisode, par la vertu nouvelle attribuée à la liqueur dans le *Havgir*. Il s'agit d'un philtre de bonheur, et d'une scène de bonne aventure, au lieu d'une boisson d'immortalité ou de santé, et d'une scène de festin. Ainsi s'expliquent le rite des gages, — la désignation de la petite fiancée qui, sous le voile rouge, prête ses bras à la fiancée arti-

ficielle, au mannequin, — enfin les chansons prophétiques. Mais, là encore, nous trouvons comme fonds essentiel un épisode du cycle de l'Ambroisie :

Cette « Fiancée artificielle « que les « voleuses » (les anciens démons voleurs) embrassent à l'envi, à qui elles donnent en toute propriété le récipient précieux, qui est censée — par les mains de la fillette — toucher seule au philtre que contient ledit récipient, c'est la « fausse fiancée » qui, dans le cycle indo-européen allait chez les démons, les affolait d'amour, et leur reprenait le vase d'ambroisie. C'est une forme de la légende toute voisine de la forme grecque : plus encore que *Vishnu*, que *Thor*, que la vieille *Anna* revêtant les voiles et les charmes de *Lakshmî*, de *Freya*, de *Minerve*, c'est *Pandore* que rappelle le mannequin arménien ; comme elle, tout le monde le pare à l'envi ; comme elle, il n'est qu'une poupée artificiellement créée, non point un être déguisé ; comme elle, il est lié, — et lié, ici, au sens le plus matériel — au récipient des biens, sinon des maux.

Qu'on ne s'étonne pas de voir les mêmes femmes qui, tout à l'heure, s'intitulaient « voleuses » jouer ici, dans l'habillement de la fausse Fiancée, le rôle des dieux. Il ne s'agit pas d'une légende racontée, récitée, mais d'une légende mimée : il faut bien que les rôles des dieux aussi bien que ceux des démons soient tenus sur terre par des êtres humains. Mais il est certain que cette « distribution », forcément défectueuse, met quelque obscurité dans la suite ancienne des thèmes.

Manuk Abeghian cite quelques vers d'une chanson qui accompagne, dans son village natal d'Astapat, la confection de la fausse Fiancée. — Recueillons ces humbles frères des ironiques couplets de la Thrymskvidha, des somptueux çlôkas du Bhâgavata-Purâna, des graves hexamètres d'Hésiode et des fringants distiques d'Ovide. Il est émouvant de retrouver, dans une tradition orale toute moderne, l'écho des poèmes qui, depuis des siècles, charment ou égayent les lettrés. Cette chanson d'Artapat a de plus le mérite de souligner l'ancienne valeur divine, cosmique presque, de la scène du mannequin. Voici ces vers, traduits sur la version allemande qu'en donne Manuk Abeghian :

Allez chercher un grand artiste
Et faites lui tailler la robe nuptiale de ma bien-aimée ;
Que le soleil *en soit le tissu,*
Que la lune *serve de doublure ;*
Mettez une garniture de nuages,
Dévidez, de la mer, *le fil de soie,*
Attachez en ligne les étoiles *pour boutons,*
Cousez dedans tout l'amour...

Les dieux qui parèrent à l'envi la fatale fiancée d'*Epiméthée* ne se montrèrent pas plus généreux.

4. (*Attaque et défense du récipient Havgir.*) — Je ne répète ici que pour mémoire cet épisode, qu'on a vu inclus dans le précédent : Pendant la nuit, les jeunes filles montent la garde autour du récipient et déjouent les attaques des garçons ; faut-il voir là l'aboutissement rituel de l'antique guerre des dieux et démons ?

Nous pouvons maintenant conclure que le monopole actuellement reconnu aux femmes sur cette fête n'en est pas un des traits essentiels ni primitifs ; c'est une évolution qu'expliquent d'une part l'importance, dans l'ensemble rituel, de l'épisode bien féminin de la fausse fiancée, et d'autre part l'abondance des chants qui accompagnent la mimique : ce n'est point un hasard si, dans la fête romaine d'*Anna* telle que la décrit Ovide, le rôle des *femmes*, des *jeunes filles* surtout, est aussi devenu prépondérant.

***

Nous ne soulignerons pas l'intérêt de ce témoignage arménien : la date extrêmement récente où on l'a recueilli et cependant l'état remarquable de conservation des thèmes ambroisiens qui yfigurent, — la confusion qui s'y rencontre entre les thèmes de « vol » et les thèmes de « fabrication », — l'étroite correspondance qu'il confirme entre notre cycle légendaire et un cycle rituel où les humains « jouent » les histoires des dieux, — cette évolution enfin de la liqueur d'immortalité en philtre de bonne aventure, tout contribue

à lui donner, dans la galerie que nous avons constituée, une physionomie originale et un rang fort honorable.

Retenons surtout une leçon : la mythologie comparée indo-européenne doit consulter le folklore des peuples attardés comme les poèmes mythologiques des peuples précoces ; *Pandore*, sept siècles avant notre ère, était aussi loin de ses origines que, de nos jours, le *Vicak* des jeunes Arméniennes.

CHAPITRE IX

Le Cycle de l'Ambroisie chez les Koutchéens

Une étude de M. Sylvain Lévi, parue dans le *Journal Asiatique* de 1913 (10e série, tome II, p. 311-380) a montré que la langue indo-européenne désignée sous le nom de tokharien B avait été celle du peuple de Koutcha, sur lequel les annales chinoises nous renseignent de façon à peu près continue depuis le IIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'à la fin du premier millénaire. — M. Sylvain Lévi a mis en valeur la civilisation originale de cette avant-garde lointaine de notre race, et le rôle important qu'elle a joué dans les relations intellectuelles et religieuses de la Chine et de l'Inde. Il y a eu, dans ce canton d'Asie centrale, aux environs de l'ère chrétienne, un foisonnement de couvents bouddhiques qui, en matière de textes, de doctrine, de vocabulaire philosophiques, ont été les grands pourvoyeurs de la Chine.

Il peut sembler plus que téméraire de chercher les traces d'un cycle mythologique indo-européen chez un peuple qui, dès les premiers documents connus, est en pleine ferveur bouddhique et sous l'influence certaine de l'Inde, — chez un peuple, surtout, que nous ne connaissons un peu qu'à la faveur de témoignages chinois. Un heureux accident de civilisation nous a cependant conservé, non pas des *textes*, mais des *titres*, la sèche indication de légendes bien authentiquement koutchéennes, de légendes qui ne sont ni hindoues ni chinoises, qui ne sont nées ni de l'invasion monacale du sud ni de l'invasion militaire de l'est, et qui doivent se rattacher à ce fonds populaire où survivent longtemps les mythologies déchues. Cet heureux accident de civilisation, c'est l'excellence, universellement appréciée en Asie, de la musique koutchéenne, et

l'existence, depuis le IVe siècle, d'un orchestre koutchéen à la cour de Pékin.

M. Courant, dans son *Essai historique sur la musique classique des Chinois* (p. 192 *sq.*) a suivi l'histoire de cet orchestre à travers les textes chinois. Etabli une première fois quand Lyu-Kwâng anéantit le royaume de Koutcha (384 ap. J.-C.), supprimé et rétabli à plusieurs reprises, il finit pas devenir au VIe siècle l'orchestre de prédilection de Yang-ti, de la dynastie des Swêi, qui chargea Po-Mîng-ta, chef de la musique, de composer des airs de ce style, énumérés dans le *Livre des Swêi.* — Cette musique était d'ailleurs cultivée de père en fils dans une famille brahmanique du nom de Tshâo, dont le représentant le plus remarquable fut Tshâo-Myào-ta, sous les Tshî : il existait donc une tradition vraiment koutchéenne, gardée avec soin, et dont nous trouvons l'aboutissement dans le répertoire de l'orchestre, tel que l'ont conservé plusieurs témoignages. Dans son étude, M. Silvain Lévi reproduit la liste d'après le *Yo-Lu-Tien* (ch. LXXVI, 3, 17), qui l'emprunte lui-même au *Tong-tche* de Tcheng-Tshiâo (1108-1166).

Certains de ces titres sont étranges : « Lancer dans une bouteille » (air 7), « Le chignon en huit sur la natte à danser » (air 8)... Mais voici les titres des trois airs qui portent les numéros 4, 5 et 6 :

4. « *La femme de jade fait circuler la coupe.* »
5. « *Le saint Immortel retient l'hôte.* »
6. « *Le jet de briques prolonge la vie.* »

Le dernier a rapport à un « jet de briques » dont nous ignorons tout, mais dont le résultat est de « prolonger la vie » ; dans l'avant-dernier, il s'agit d'un personnage « immortel » chez qui un autre personnage a pénétré et qui le « retient » ; le premier enfin parle d'un être féminin appelé « femme de jade » (et l'on sait combien la jade est usuelle en ces régions pour la fabrication des *objets d'art*), qui fait circuler une certaine « Coupe ».

Titres d'airs musicaux, évidemment ; mais d'airs mimés, puisque des danseurs étaient joints à l'orchestre ; d'airs composés eux-mêmes sur des traditions populaires, jalousement conservées dans une famille ; d'airs sans doute accompagnés de chants.

Bref ces titres sont très vraisemblablement ceux de « légendes » qui ont dû exister en marge de l'interprétation musicale.

Les témoignages sont trop brefs pour qu'on puisse rien prouver. Mais, pour les deux premiers au moins, le titre conservé recouvre de près deux épisodes consécutifs du cycle indo-européen de l'ambroisie, et les deux épisodes précisément qui se sont partout ailleurs le mieux et le plus longtemps conservés dans la tradition et dans les fêtes populaires : à Rome, par exemple, l'épisode d'*Anna Perenna* nourrissant la plèbe et celui de *Mamurius* châtié par les Romains ; en Arménie, nous venons de le voir, celui de la « fiancée fabriquée » distribuant les « destinées » puisées dans la Cuve, et celui de la « voleuse d'eau pétrifiée ». — A l'époque indo-européenne, c'étaient, nous le savons, les épisodes de la « fausse Fiancée » et du « Démon chez les dieux ».

Voici donc, à titre de simple hypothèse, mais avec quelque vraisemblance, ce que pouvaient contenir les histoires mentionnées aux numéros 4 et 5 du répertoire musical.

4. Un être féminin, de toute beauté, etc., fabriqué (en jade) par les dieux a repris la Coupe d'ambroisie qu'avait volée quelque démon, et la fait circuler parmi les dieux (ou parmi les « Saints », pour garder une couleur bouddhique).

5. Un démon (= un « hôte ») s'est rendu chez un dieu, légitime possesseur d'ambroisie (le saint Immortel). Il a sans doute voulu dérober l'ambroisie, et le dieu le « retient » pour le punir (l'immobilise, et le pétrifie, disait le cycle indo-européen). — A moins que la version koutchéenne ne recouvre la version germanique, celtique, grecque, etc..., où les dieux possesseurs d'ambroisie, commencent par retenir amicalement parmi eux le démon qui bientôt cherchera à les dépouiller ?

Quant au titre du numéro 6, le « jet des briques » y est peut-être une forme de jeu populaire, une représentation rituelle toute terrestre de l'ancien bombardement mythique des dieux et des démons. Les termes sont obscurs ; mais il est au moins curieux que, après les deux épisodes précédents, le cycle indo-européen comporte, lui aussi, une scène fort mouvementée de bataille et de « jets » dont l'issue heureuse assure aux dieux une longue vie et l'hégémonie.

On trouvera peut-être cette exégèse trop hardie. La succession des titres mérite cependant réflexion : il semble bien qu'il y ait ici un ensemble de légendes apparentées les unes aux autres, comme c'est le cas, par exemple, pour l'Hymiskvidha et la Lokasenna eddiques. Est-ce donc par hasard que ces trois titres successifs recouvrent sans violence trois épisodes sur quatre du cycle de l'Ambroisie ?

CHAPITRE X

Conclusions Indo-Européennes

Nous pouvons maintenant répondre aux questions que n'avait pas résolues, à la fin de la première partie, la comparaison des données hindoues et scandinaves.

1. Les légendes grecques (*Tantale*, *Prométhée*, les *Titans* et les dieux), latines (*Mamurius* et *Numa*) et celtiques (*Pécheurs* et *Saints* dans le roman du *Graal*) s'accordent avec les légendes indo-iraniennes pour parler d'une bonne entente, d'une collaboration des dieux et des démons au début du cycle.

2. Comme les Scandinaves, les Iraniens (*Tistrya* et *Apaosha*), les Grecs (*Héraclès* et *Nérée...*), les Latins (*Numa* et *Picus*) et sans doute les Celtes (expédition de *Dagdé* ; cf. *Sucellus*) et les Slaves (*Mikhaïlo* et le père transmarin de *Maria*) racontaient une lutte entre le possesseur de la Cuve et le dieu chargé de conquérir cette cuve. Primitivement, cette lutte était sans doute une lutte à métamorphoses.

3. Ce n'est que chez les Indo-Iraniens que l'apparition de l'ambroisie s'accompagne de la naissance d'un certain nombre d'êtres divins. Encore n'est-il pas sûr qu'il s'agisse d'un fait indo-iranien commun.

4. Indo-Iraniens, Grecs, Germains, Celtes et Slaves s'accordent à placer en un point du cycle l'explication de phénomènes sismiques, généralement à la fin de l'épisode du démon châtié. La forme du châtiment varie d'ailleurs quelque peu : le géant est écrasé sous un mont, sous une île ou englouti sous terre (*Géants* grecs ; *Pécheurs* du Graal) ou lié à un mont (*Prométhée ; Ahriman ; Loki*) ou pétrifié (les *Voleuses* arméniennes ; *Mikhaïlo Potyk*) ou, dans les versions humanisées, lapidé (Φαρμακός) ou flagellé et précipité (*Mamurius*, *Nicodème*). Pour l'*éclipse*, l'accord, d'ailleurs

obscur, est limité aux données indo-iraniennes et à certaines données grecques.

5. Certains témoignages grecs (Gigantomachies et Titanomachies) et celtiques (Bataille de Mag-Tured; massacre des *Pécheurs* dans le roman du *Graal*) confirment le témoignage indo-iranien quant à la mêlée finale des dieux et des démons. Partout ailleurs la querelle reste limitée à un dieu, et surtout à un démon.

Il nous faut ajouter enfin deux traits au tableau que nous avons esquissé du cycle :

1. A en juger par les témoignages grecs, latins, celtiques et germaniques, un génie forgeron (sans doute plutôt démon que dieu) participait à la préparation de l'ambroisie et essayait peut-être ensuite de dérober la liqueur.

2. L'épisode de la Fiancée Fatale se présente sous des formes variées qui peuvent se classer sous trois chefs :

a) La Fiancée Fatale est un être masculin déguisé en femme (*Vishnu ; Thor ; Mac Kineely ; Mikhaïlo Potyk*...)

b) La Fiancée Fatale est un mannequin déguisé en femme, une femme artificielle (*Pandore, Athéna ?* ; le *Vicak* arménien ; peut-être la *femme de Jade* koutchéenne...).

c) La Fiancée Fatale est un être féminin, déguisé ou non (*Vâc ;* la *Djahi ; Anna Perenna, Nerio ; Athéna ?*). Nous essaierons plus tard de rendre compte de cette triple variante.

***

L'existence de deux classes ennemies d'êtres surhumains est bien établie, de même que la victoire d'une de ces classes sur l'autre. Nous les avons appelées *dieux* et *démons*, sans avoir égard d'ailleurs à leurs rapports avec les hommes, et nous avons vu, dans le cycle, que divers phénomènes naturels « malfaisants » étaient considérés comme l'œuvre des démons. C'est tout ce que nous pouvons dire d'eux.

Parmi les dieux, il serait difficile de définir des personnalités. Il y a à coup sûr, dans le nombre des déesses, une tout au moins, celle dont s'éprend le démon voleur d'ambroisie. Le principal héros divin du cycle, — celui qui dompte le génie

marin, qui écrase un démon sous une roche ou sous un mont, et qui se déguise en déesse pour aller châtier un autre démon, — n'était sans doute que le grand dieu lumineux indo-européen dont nous connaissons par ailleurs l'existence : en tous cas, ce caractère lumineux se retrouve chez la plupart des dieux plus jeunes qui ont pris sa place (*Indra* ou *Vishnu*, *Tyr* ou *Thor*, *Zeus* ou *Héraclès*). Si donc l'école de Max Müller avait tort de voir, sous tous les thèmes et dans tous les êtres divins, des traductions d'objets ou de phénomènes naturels, il est probable cependant que de semblables traductions mythiques n'étaient pas inconnues des Indo-Européens. *Ce ne sont certes ni les tremblements de terre ni les éclipses, ni les orages qui ont pu donner naissance au Cycle de l'Ambroisie, mais ils sont venus s'y insérer après coup, comme interprétation de tel ou tel épisode.*

Quelle place occupait, entre les dieux et les démons, le génie marin possesseur de la Cuve ? Pour lui, on peut être tenté de restituer un nom, d'ailleurs fort vague : *Apâm pati*, « le maître des eaux » dans l'Inde ; *Hymir*, c'est-à-dire **Humjaz* (*tivaz*), « le dieu de la mer hivernale » chez les Norrois ; ἅλιος γέρων, « le vieillard de la mer » chez les Grecs. Mais il vaut mieux nous abstenir de toute recherche linguistique, et nous borner à constater que les Indo-Européens connaissaient au moins un génie marin « maître des eaux », habile aux métamorphoses, et qui au printemps était vaincu par le dieu lumineux précédemment défini. Ce génie marin n'est proprement ni dieu ni démon ; il tient de l'un et de l'autre.

D'ailleurs, s'il est un point certain, c'est la parenté, le cousinage des dieux et des démons. Dès les témoignages védiques, comme dans l'épopée, *Dêva* et *Asura* sont proches parents, égaux même jusqu'à la guerre sômique ou amrtique ; dieux *Titans* et dieux *Cronides* sont des cousins germains ; des mariages ont mêlé le sang des *Fomôré* et des *Tuâtha Dê Danann*, à tel point que les principaux combattants de Mag Tured choisissent arbitrairement un des deux partis ; *Pécheurs* et *Saints*, dans le roman du *Graal*, sont membres du même organisme social et familial ; *Mars*, *Loki* sont à la fois dieux et démons.

Ce qui oppose à jamais ces êtres naturellement semblables, c'est précisément la possession et la privation de l'ambroisie. Par l'ambroisie, les dieux ont acquis une autre nature, un privilège inouï qui, plus que leur force ou leur forme, les distingue des mortels, démons ou hommes. Il y avait dans cette notion d'ambroisie des possibilités philosophiques que les Indo-Européens ont peut-être entrevues et qui expliquent l'ample développement donné au cycle.

***

Pour mesurer l'originalité des légendes indo-européennes relatives à la nourriture des dieux, il suffit de jeter les yeux sur une autre mythologie, comparable par les conditions de temps et d'espace : en dehors de légendes très développées sur l'Arbre de vie, sur la source de vie (v. Causse, *Rev. Hist. Rel.*, 1920, t. 81, p. 289-315), le monde sémitique a connu une véritable « ambroisie », un aliment divin, sur lequel nous sommes peu renseignés, et qui n'était peut-être que la transposition dans le monde céleste des matières du sacrifice. A cette ambroisie se rattache un thème original : celui de l'immortalité offerte par un dieu (ou une déesse) à un mortel et refusée par ce mortel.

A *Eridou*, dit un texte religieux (1), vit *Adapa*, le héros-prêtre d'*Ea*. « Il prépare chaque jour les aliments et la boisson d'*Eridou*. » Un jour il est élevé jusqu'au ciel d'*Anou* et comparaît devant le dieu suprême. *Ea* lui avait donné cet ordre :

« Quand tu te tiendras en présence d'*Anou*
Un aliment de mort on te présentera,
Tu n'en mangeras pas. Des eaux de mort on t'offrira,
Tu n'en boiras pas... » (2).

(1) Dhorme, *Textes rel. ass. babyl.*, 1907, p. 148-161 et Lagrange, *Les Religions sémitiques*, p. 691-5.

(2) L'explication du thème apparaît ici nettement : en participant à la nourriture en usage en tel ou tel milieu, on devient incapable de sortir de ce milieu. Il faut donc, entre autres, se méfier de toutes les nourritures qu'on offre dans le pays des morts, dans le pays d'exil, etc... C'est ainsi que chez les Finnois, *Wainamoinen* refuse de boire la bière de *Tuonetar*, déesse du pays des morts (*Kalevala*, XVIe runo, p. 139).

Or *Anou* veut lui donner les aliments divins, la nourriture de vie et les eaux de la vie. Mais *Adapa* refuse :

« ...La nourriture de vie
Ils lui offrirent, et il ne mangea pas ! Les eaux de la vie
Ils lui offrirent et il ne but pas...
Alors *Anou* le regarda et il s'étonna à son sujet :
Allons ! *Adapa*, pourquoi n'as-tu pas mangé, n'as-tu pas bu ?
Tu ne vivras pas...
Prenez-le et ramenez-le à son sol. »

On a dès longtemps rapproché de ce texte le début du poème de *Gilgamesh* où la déesse *Ishtar*, dont l'amour est meurtrier, s'éprend du héros et lui offre inutilement une condition, une puissance surhumaines. On en a aussi rapproché l'épisode, d'origine probablement sémitique, de *Calypsô* (1) proposant vainement à *Ulysse*, en échange de son amour, de le rendre

ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα
(Od. v, 136. cf. ibid., 208.)

Nous sommes bien là en présence d'un thème « ambroisien » qui semble commun au monde sémitique, de la Chaldée à la Phénicie. Or n'est-ce pas exactement l'opposé de deux thèmes indo-européens bien connus : celui d'abord où un démon se joint subrepticement à la troupe des dieux pour boire avec eux l'ambroisie ; puis celui où une (fausse) déesse, affolant d'amour un démon, lui reprend l'ambroisie volée ?

Ici, à l'inverse, un être immortel convie vainement à son festin un être mortel, et une déesse, folle d'amour pour ce mortel, va jusqu'à lui abandonner l'ambroisie. Il semble presque, pour les deux thèmes de vol tout au moins, que Sémites et Indo-Européens racontent la même histoire, mais de deux points de vue opposés, les uns donnant le beau rôle aux Mortels, les autres aux Immortels. Ne nous hâtons pas d'en conclure que les Sémites soient des démons et les Indo-Européens des dieux.

La véritable différence est ailleurs : dans les légendes sémitiques, il s'agit toujours d'un *mortel isolé* qui est appelé à

(1) V. Victor Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, t. II, p. 70-71.

participer à la nourriture déjà existante des *immortels*, et qui refuse. Dans le cycle indo-européen primitif au contraire, et dans presque tous les cycles qui en sont dérivés, il s'agit de *deux classes d'êtres d'abord égales*, et entre lesquelles l'inégalité ne s'établit qu'après l'apparition de l'ambroisie. Le cycle indo-européen (et nous comprendrons mieux ce terme à la fin de notre étude) est *social* ; le cycle sémitique reste *individuel*. L'un, transposé sur le plan humain, intéresserait le clan, ou la tribu ; l'autre se rattache aux nombreuses légendes où l'on voit un personnage isolé échapper, par un procédé magique, à son destin mortel. Par l'esprit comme par le contenu, le cycle indo-européen diffère donc des légendes que rapporte sir James Frazer, dans ses deux volumes sur la croyance à l'immortalité chez les peuples du Pacifique (*The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, Londres, I, 1913 ; II, 1922), ou de celles qu'étudie L.-R. Farnell dans son livre *Greek hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921, ch. XIV, p. 372 *sq.* : *Individual Belief in Immortality : The mysteries and orphism.*), ou de celles, encore, que miss Harrison analyse aux chapitres X et XI de ses *Prolegomena*. Ce n'est que dans des cas particuliers, nous allons le voir, et sous l'influence de théologies originales, que l'ambroisie a pris parfois un sens *moral*, et, par suite, a pu apparaître comme une récompense individuelle. Rien de tel ne nous est apparu dans le cycle primitif.

***

Certes, chez les divers peuples indo-européens, le cycle s'est modifié d'une manière nationale, incarnant dans ses personnages les types grandioses ou ironiques, affinés ou grossiers, où les générations successives aimaient à se reconnaître. Mais la notion d'*ambroisie* elle-même n'a pas évolué en des directions très nombreuses : à travers les variétés de détail, on peut distinguer dans toutes les versions du cycle trois ou quatre sens d'évolution :

1. Le cas le plus rare d'abord : plus ou moins longtemps, suivant les peuples, l'ambroisie est restée ce qu'elle était chez les Indo-Européens, un breuvage affranchissant de la mort.

Mais si c'est encore cette valeur que l'on rencontre dans l'*amrta* hindou, dans la bière des *Tuatha Dê Danann*, peut-être dans le φάρμακον d'immortalité des Gigantomachies, presque partout ailleurs cette valeur première a été altérée.

2. Souvent l'ambroisie n'apparaît que comme une boisson plus agréable, plus nourrissante, etc... que les autres, mais non essentiellement différente des autres. Les êtres qui boivent l'ambroisie et ceux qui en sont privés ne s'opposent plus comme « affranchis de la mort » et « soumis à la mort », mais, avec des nuances diverses, comme « bien nourris » et « mal nourris » : c'est peut-être déjà le cas de l'ἀμβροσία homérique, dont il n'est dit nulle part expressément qu'elle procure l'immortalité, et qui se distingue surtout par son odeur et par sa saveur. C'est à coup sûr le cas de la bière des *Ases*. L'évolution est complètement achevée à Rome où la nourriture qu'*Anna Perenna* donne aux Romains, où le repas que sert *Petronilla*, tout comme le festin des Saliens, n'ont plus rien que d'*humain*. Il en est de même, chez les Slaves, du festin de *Vladimir-Soleil* ; chez les Grecs, du festin de *Thésée* et de ses compagnons rentrant de Crète ; c'est enfin le cas, chez les Français, pour le « pot de beurre » que le *Loup* et le *Chaperon Rouge* ont sans doute hérité de *Sucellus* et de *Nantosvelta*, armés par les Gaulois d'une *olla* caractéristique.

3. Plus rarement, l'ambroisie est restée philtre d'immortalité, ou, par affaiblissement, de bonheur, de santé, etc..., mais a cessé d'être une boisson : c'est ainsi que le contenu du πίθος de *Pandore* est « l'absence de mort », et plus généralement, « l'absence de maux » ; c'est ainsi que la liqueur préparée, avec les herbes *Maurot* et *Haurot*, dans la cuve *Havgir* que le mannequin *Vicak* porte comme *Pandore* porte le πίθος, n'est plus qu'un philtre de bonne aventure, dans lequel on baigne les sorts, mais qu'on ne boit plus.

4. Enfin, là où l'Ambroisie a rencontré une religion organisée, une théologie, elle a pris tôt ou tard, sous des formes diverses, une valeur *morale* qui semble étrangère à la conception primitive : les êtres qui jouissent de l'ambroisie et ceux qui en sont privés s'opposent alors à la manière de « purs » et d' « impurs », de « saints » et de « pécheurs ».

Sans revenir sur l'évolution *morale* de l'orphisme, l'Inde védique, la Perse zoroastrienne, et, à défaut de la société druidique dont nous ignorons la pensée sur ce point, l'occident chrétien présentent cette même évolution, parfois avec des résultats curieusement analogues ; souvent l'ambroisie devient un principe immatériel ; mais même quand elle garde un support physique, ce n'est plus qu'à titre accessoire : dans le paradis mazdéen, *Ameretât* pourvoit à la nourriture des élus, des justes. Les Brâhmanas subtilisent à l'envi sur la nature et les effets de la vertu du *somâ*, que les dieux établissent « dans leur for intérieur » (v. ci-dessus, p. 33). Le festin du *Graal*, repas spirituel, sert en même temps à discerner les *Saints* des *Pécheurs*. Ce que *sainte Brigite* fait conquérir par son plongeur dans la chapelle sous-marine, ce n'est ni l'ambroisie ni la Cuve où l'ambroisie doit être préparée, ce sont des *règles monastiques :* l'œuvre des prêtres, des moines et des théologiens est partout la même ; sous leurs doigts habiles, l'ambroisie, comme tant d'autres objets mythiques, devient le symbole de conceptions nouvelles : ce qui n'avait jusqu'alors qu'un rôle *social* ou *magique*, prend, grâce à eux, un sens *moral*. Si l'adaptation leur paraît trop difficile, l'antique notion disparaît purement et simplement : à côté du festin christianisé du *Graal*, nous voyons en quelques siècles disparaître, sous les coups des missionnaires, le festin et « l'art » de *Goibniu*. Le Zoroastrisme pur, tel du moins que nous l'entrevoyons dans les Gâthâs, proscrit *haoma*.

***

Une dernière déformation de l'ambroisie mérite examen : c'est celle qui a fait du breuvage un génie féminin. *Ameretât*, *Ambrosia*, *Anna Perenna*, et sans doute aussi la slave *Ziwena* et « le Cygne-Blanc » *Maria* sont, sous des formes diverses, des personnifications de la nourriture merveilleuse. La chose n'est pas étonnante, puisque partout où il y a une force magique, un pouvoir qui semble surnaturel (le feu, les fleuves), il est aisé de concevoir cette force, ce pouvoir comme un génie extérieur à l'objet. Cependant, dans le cas de l'Ambroisie, un détail

du cycle a pu favoriser cette transformation : les démons ne revendiquent pas seulement l'ambroisie ; ils exigent aussi une *déesse*, celle que le Cycle hindou (où l'*amrta* reste bien une chose inanimée, une boisson) fait naître de l'océan baratté en même temps que l'*amrta*. Il y avait donc *solidarité* entre l'ambroisie et cette déesse : la confusion, dès lors, était facile. Il est à noter d'ailleurs que là où la « fiancée fatale » est bien une femme (et non un homme déguisé ou un mannequin), c'est souvent l'ambroisie personnifiée qui tient ce rôle (*Anna Perenna.* Cf. *Maria*, à la fois femme et aliment personnifié, réclamé par les tsarevitchs ennemis...). C'est un indice que la personnification de l'Ambroisie n'est pas sans rapport avec la présence bien attestée, dans le cycle primitif, d'une déesse. Chez les Celtes, nous l'avons vu, cette déesse a eu une autre fortune : sans se confondre avec l'ambroisie, elle a pris, dans le clan des dieux, une place d'honneur, et c'est elle qui semble présider à la bataille ambroisienne.

***

Nous voici aux confins des légendes : si nous voulons en expliquer l'évolution, en discerner l'origine, il serait imprudent de les séparer plus longtemps des rites qui les accompagnaient, et que nous avons à plusieurs reprises entrevus.

TROISIÈME PARTIE

La Fête de l'Ambroisie

La Fête de l'Ambroisie

Les faits latins et arméniens nous ont montré que les légendes ambroisiennes ne se suffisaient pas à elles-mêmes. Elles s'accompagnaient de rites qui traduisaient en actes les thèmes, — ou que les thèmes traduisaient en paroles. L'exemple des *Fastes* et du livre de Manuk Abeghian permet même de supposer que si les légendes ambroisiennes se sont si longtemps et si fidèlement conservées sur tout le domaine indo-européen, c'est précisément parce qu'elles s'appuyaient sur une solennité populaire, sur une *fête*.

Le mécanisme de ces drames religieux ou magico-religieux est bien connu grâce aux témoignages modernes des demi-civilisés ; comme on peut s'y attendre, rites et thèmes, scènes mimées et scènes récitées réagissent les uns sur les autres au cours de l'évolution, et il serait imprudent d'essayer d'interpréter les uns sans avoir égard aux autres. Aussi bien, l'importance de l'ambroisie dans les légendes indo-européennes ne peut se comprendre que si l'on reconstitue par la pensée cette fête printanière de communion où les hommes, tout en chantant la victoire ambroisienne des dieux, essayaient de participer pour leur compte à l'éternité, à la vigueur de leurs protecteurs.

Malheureusement, cette étude de *rites* présente des difficultés particulières que nous n'avons pas rencontrées à propos des thèmes légendaires, et que nous ne nous sentons pas personnellement assez armé pour résoudre : dans nombre de cas, des versions du cycle légendaire nous sont parvenues sans que les auteurs aient consigné du même coup les fêtes qui devaient les doubler ; c'est ainsi qu'Hésiode ne dit rien de la fête dont son épisode prométhéen semble bien n'être que la traduction ; l'*Amrtamanthanam* apparaît de même isolé, morceau épique sans support rituel. Mais l'accident inverse n'est pas moins fréquent : dans bien des cas, la fête ambroisienne a dû survivre, avec cette ténacité propre aux rites populaires, après que les légendes proprement ambroisiennes eurent été oubliées ; on peut donc la rencontrer en quelques points, soit séparée de tout cycle légendaire, soit chargée de

légendes nouvelles. Mais alors, comment la reconnaître ? Comment faire le départ entre ce qui est ambroisien et ce qui ne l'est pas ? Voilà une première difficulté, née d'une évolution divergente des thèmes et des rites.

Il y en a une seconde qui tient à la nature même des rites. Autant un rite se conserve bien quand il vit d'une vie populaire, autant il est exposé à de grandes altérations quand il devient le patrimoine de spécialistes, quand il entre dans une liturgie ; une fois fixé dans cette liturgie, il se conservera peut-être intact pendant des siècles ; mais c'est dans le passage initial de la vie populaire à la vie liturgique qu'il peut changer du tout au tout. Partout donc où nous rencontrerons des confréries religieuses — brahmanes, prêtres mazdéens, saliens, druides... — chargées de l'accomplissement des cérémonies, nous risquons de ne plus pouvoir discerner les anciens linéaments simples de la fête populaire. Il s'est fait des contaminations, des stylisations, des changements de perspectives, des débauches de subtilités et de minuties qui masquent le sens, la disposition, la forme même des anciens rites. Un exemple : il est probable que la grande fête printanière védique du *sôma*, le grand festin offert à tous les dieux a pris la place de la fête printanière de l'ambroisie. Mais, dans le détail, qu'est-ce qui vient de l'époque indo-européenne ? Qu'est-ce qui est innovation hindoue ? Mystère. Tout ce qu'on peut dire, à première vue, c'est que les éléments indo-européens ne sont ni les plus nombreux ni les plus apparents.

Enfin, une troisième difficulté est spéciale à notre fête printanière : sur deux points importants du domaine indo-européen, chez les Celtes et chez les Germains, ou tout au moins chez les seuls Celtes et chez les seuls Germains sur qui nous possédions des témoignages anciens et explicites, chez les Irlandais et chez les Norrois, la fête printanière est de toutes la moins connue : l'Irlande païenne célébrait quatre fêtes, *Samhain*, au début de l'hiver (1er novembre), *Beltaime*, au début de l'été (1er mai), *Lugnasad*, au début de l'automne (1er août) et *Oimelc* ou *Imbulc*, au début du printemps (1er février). Or, si les documents sont assez détaillés pour les trois premières, « on ne sait rien sur la manière dont les païens célébraient

Imbulc, qui devint plus tard la fête ecclésiastique et populaire de *sainte Brigitte* » (Czarnowski, *Le Culte des héros...*, p. 108). Soit en raison de la date en réalité peu printanière, soit par suite d'une animosité particulière du clergé chrétien, *Imbulc* est mort très tôt, en emportant son secret. Même aventure chez les Scandinaves : un historien rapporte qu'après avoir aboli les libations sacrificielles (*blotdrykkjur*) Olaf Tryggvason fit célébrer les fêtes chrétiennes par quatre grandes libations solennelles (*hatidhadrykkjur*) : « *iol ok paskar, Joansmessu mungat ok haustœl at Mikjalsmessu* », c'est-à-dire Noël et Pâques, la libation de la Saint-Jean et la libation d'automne à la Saint-Michel (Cahen, *La libation, étude sur le vocabulaire religieux du vieux csandinave*, p. 138). Ces fêtes succédaient aux fêtes saisonnières du paganisme (Cahen, *o. c.*, p. 10-11). Or il se trouve que la compotation printanière qui, à la différence de la fête de Noël (*iol*), avait déjà perdu son nom païen en passant à la nouvelle religion (*Paskar*, « Pâques » ; *veizlur at Paskum*, « les libations de Pâques »), a disparu complètement et très tôt, sans que nous puissions déterminer ce qui en faisait le contenu.

Les conditions de travail sont donc mauvaises. Le plus sage est de confronter d'abord les deux témoignages explicites de fêtes ambroisiennes que nous possédons, le latin et l'arménien, et de les éclairer à l'aide de ce principe, difficile à contester, que, anciennement, rites et thèmes devaient se correspondre exactement. Nous obtiendrons ainsi de la fête indoeuropéenne une image approximative.

***

La Fête chez les Latins et chez les Arméniens

1. *La fête ambroisienne était une fête printanière.* — Pour les Latins, la date (15 mars) est donnée avec exactitude. Pour les Arméniens, Manuk Abeghian n'est pas aussi précis. Mais si l'on songe que les rites comportent une nuit passée en plein air, la cueillette de fleurs sur les montagnes, un repas

au bord d'une source ou d'un fleuve ; si l'on remarque d'autre part qu'une « fête des sources et des fleurs » toute voisine est rapportée par Manuk Abeghian au jour de l'Ascension, il devient clair que nous sommes au printemps.

2. *Elle se célébrait au bord d'un point d'eau* (*source ou rivière*), *à proximité de la ville ou du village.* — A Rome, au bord du Tibre ; à Lavinium au bord du Numicius ; en Arménie, au bord des sources ou des fleuves voisins du village. Le rite arménien de mettre la Cuve *Havgir* et le mannequin *Vicak* dans la source ou dans le fleuve semble bien indiquer que les « récipients » naturels représentent, dans la cérémonie rituelle, la *Cuve marine* du cycle légendaire. Ailleurs (Irlandais, Gallois, Slaves occidentaux...) nous verrons des lacs jouer ce rôle ; ailleurs (Alamans) ce sera tout simplement une cuve immense. Mais le fait latin et le fait arménien semblent prouver que, dès l'époque commune, les rites ambroisiens s'étaient localisés autour des sources et des autres eaux naturelles dont le culte indo-européen, par ailleurs, est bien établi.

3. *C'était une fête alimentaire et une fête de communion.* — Au bord du Tibre comme au pied du Caucase, un des rites essentiels de la fête est un repas au bord de l'eau. Les jeunes femmes arméniennes semblent discrètes dans leurs libations, tandis que les paysans de Rome ou de Lavinium roulent sans vergogne sous leurs tables de feuillage. Le festin des Saliens, d'autre part, dont nous avons vu l'origine sans doute ambroisienne, reste encore le point culminant de la liturgie de l'*ancîle.*

4. *A cette fête les femmes prenaient une part considérable.* — Presque exclusive, même, chez les Arméniens. Très vraisemblablement, à l'origine, comme chez les Latins, la fête devait être mixte, ainsi qu'il sied à la figuration humaine d'événements mythiques où dieux et déesses participent. On a noté plus haut (p. 217), en donnant quelques raisons de ce phénomène, que déjà dans la fête romaine, femmes et jeunes filles jouaient un rôle prépondérant, et que les Arméniens n'ont fait que pousser à l'extrême une tendance naturelle de ces rites.

Voilà pour le cadre et pour les acteurs. Quel était maintenant le contenu de la fête ? La loi commune de ces drames magico-religieux permet de supposer qu'à l'origine les rites

et les légendes se correspondaient exactement. On aurait ainsi le schéma hypothétique suivant :

LÉGENDES :	RITES :
1. Conseil des dieux. Conquête de la Cuve marine. Brassage de l'ambroisie.	1. Préparation d'une certaine boisson rituelle dans une Cuve, près d'un point d'eau (scène de « duel aquatique » ?)
2. L'ambroisie étant préparée, un démon vient se mêler aux dieux qui vont la boire. Reconnu ou dénoncé, il est expulsé et supplicié (pétrifié ? attaché à un roc ? écrasé sous des rocs ?).	2. La boisson rituelle étant préparée, un homme, représentant un démon, vient la voler, — ou se mêle aux hommes représentant les dieux, qui vont la boire. Ceux-ci le saisissent, l'expulsent de l'endroit du festin et le châtient (flagellation ? primitivement lapidation ?).
3. Les dieux boivent l'ambroisie.	3. La boisson rituelle est bue par les « hommes-dieux ».
4. Un démon ayant volé la coupe d'ambroisie et étant amoureux d'une déesse, un dieu déguisé en déesse et conduit chez lui en cortège nuptial, l'affole d'amour et reconquiert l'ambroisie.	4. Les célébrants promènent en cortège un homme déguisé en femme (ou un mannequin à forme féminine), portant une coupe pleine de la boisson rituelle. — Rites sexuels.
5. Bataille des dieux et des démons. Les démons vaincus.	5. Divers rites de luttes collectives, de joûtes, etc...

En fait, nulle part ou presque nulle part, la fête ambroisienne n'est si complète : nous avons indiqué à plusieurs reprises, et nous reviendrons en fin d'étude sur ce point, que la boisson rituelle correspondant à la mythique ambroisie, sans doute une boisson fermentée analogue à la bière, avait

cessé d'être en usage chez tous les peuples indo-européens qui, émigrant vers le Sud, avaient rencontré la vigne ou le *sôma.* Nous avons expliqué par cette révolution l'oubli complet où Grecs et Latins ont laissé tomber les épisodes de fabrication, qui ne survivent d'ailleurs dans l'Inde que sous une forme fantastique. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir les rites de fabrication oubliés chez les Latins. Quant aux Arméniens, bien que la liqueur qu'ils préparent dans la cuve *Havgiı* ne soit plus une boisson, ils ont conservé dans leur fête, nous l'avons vu, certains rites préliminaires (conquête de l'eau ; cueillette des herbes *Haurot* et *Maurot* ; brassage...). On supposera au contraire avec vraisemblance que, dans les fêtes ambroisiennes des Irlandais et des Scandinaves, la préparation de la *bière* rituelle recouvrait de près les thèmes légendaires de fabrication.

De même, les épisodes de lutte, de mêlée générale ne se rencontrent plus à Rome. Les Arméniens en ont peut-être gardé quelque chose dans cette scène nocturne où les jeunes filles défendent la Cuve que les jeunes gens cherchent à leur dérober. Mais c'était évidemment un des points vulnérables du rituel : les mœurs s'adoucissant, des jeux plus calmes, plus réglés devaient remplacer les scènes de luttes.

Au contraire les trois épisodes centraux (*Le démon châtié — Le festin des dieux — La fausse fiancée*) ont montré une grande résistance à l'érosion. Nous les retrouvons, bien conservés, en Arménie : c'est l'expédition des « Voleuses pétrifiées », le festin au bord de l'eau, et la procession de la « Fiancée »-mannequin. A Rome, la fête d'*Anna Perenna* comporte essentiellement le festin au bord du Tibre et la mimique de la scène de la fausse *Minerve* dupant *Mars.* Quant à l'épisode du démon châtié, la plèbe le figurait bien, le même jour que les aventures d'*Anna* ou la veille de ce jour (15 ou 14 mars (1), mais elle le rapportait, nous l'avons vu, à l'histoire de l'*ancîle* : un « *Mamurius* » couvert de peaux était solennellement traîné par les rues à coups de baguette. Cette scène

(1) Les témoignages anciens se contredisent. Wissowa adopte le 15 mars, Usener le 14.

populaire est d'autant plus singulière que l'ensemble des fêtes anciliennes revêtait un caractère *officiel* : au contraire, la flagellation de *Mamurius* appartenait à la *plèbe* comme le festin du Tibre et la ruse d'*Anna*. De plus, si la fête de *Mamurius* se célébrait le même jour que celle d'*Anna*, il serait arbitraire de les séparer ; si d'autre part on célébrait *Mamurius* le 14 et *Anna* le 15, comme jamais deux « feriæ publicæ » ne se suivaient à Rome sans au moins un jour d'intervalle, il ne peut être non plus question de les séparer, et la première doit être considérée comme la fête préparatoire de la seconde, la *Vorfeier*, ainsi que Wissowa lui-même en suggère la possibilité (*Religion und Kultus der Rœmer*, p. 370 et note 2). Enfin nous avons vu que l'histoire chrétienne de *Petronilla*, héritière de l'histoire païenne de *Perenna*, et recouvrant sans doute aussi d'anciens rites « pérenniens », unit étroitement les trois épisodes attendus : le festin de *Pierre* et de ses amis ; la « fiancée » *Petronilla* décevant le méchant *Flaccus* ; *Nicodème* flagellé et jeté dans le Tibre. Il a donc dû exister des traditions plus complètes que celle qu'Ovide rapporte à propos d'*Anna Perenna*, et où l'épisode du « voleur flagellé » était relié à ceux du « festin » et de la « fausse fiancée ». Quant aux rites correspondants, quelles que soient les légendes qui les recouvrent, « anciliennes » ou « pérenniennes », leur union dans le temps, leur commun caractère plébéien interdisent de les dissocier. Et nous retrouvons ainsi à Rome, comme en Arménie, les trois scènes centrales du drame ambroisien.

C'est à dessein que nous employons le mot *drame* : on a vu le fragment, transcrit par Manuk Abeghian, du chant arménien qui accompagne la confection du mannequin. Nous savons de même que pendant les derniers ébats de la fête latine, les jeunes filles, entre autres chansons raides (*obscœna ; certa probra*), célébraient l'expédition de la fausse *Minerve* chez le démon *Mars*, et nous avons conservé quelques mots d'un mime de Labérius sur ce sujet. Il y avait, dans la fête ambroisienne, des germes d'art dramatique que les divers peuples indo-européens ont fait inégalement fructifier.

***

Chez les Slaves

Nous avons indiqué plus haut à quelles difficultés se heurtait notre étude sur les domaines *celtique*, *germanique* et *slave* : fêtes printanières étouffées par le christianisme ; fêtes ambroisiennes qui ont cessé depuis des siècles d'être ambroisiennes ; sens nouveaux donnés à des rites anciens : autant d'accidents et de métamorphoses parmi lesquels nous risquons de nous égarer. Le cas est même plus grave que nous ne le disions au début : si l'on feuillette les deux volumes touffus de Mannhardt sur les *Dieux des bois et des champs*, sur le *Culte des arbres* dans l'Europe centrale et orientale, on rencontrera à chaque page, parmi les rites printaniers et végétaux qu'il décrit, des scènes qui rappellent souvent de près deux des scènes de la fête ambroisienne : on y voit un mannequin, ou un homme représentant l'Esprit végétal conduit hors des limites du village et lapidé (Mannhardt, *Baumkultus der Germanen*, p. 412). On y voit aussi la procession de la « fausse femme », sous trois formes diverses qui recouvrent précisément les trois variantes du thème ambroisien de la « fausse fiancée » (v. plus haut, p. 224) : ou bien des hommes revêtus de vêtements féminins sont conduits en procession ; ou bien ce sont des mannequins revêtus de vêtements non moins féminins ; ou enfin ce sont de vraies femmes déguisées, parées, comme dans le cas de la « fiancée de mai », de « la reine de mai », etc... (Mannhardt, *o. c.*, pp. 314, 411, 412 et *note*, et tout le ch. v, *Vegetationsgeister : Maibrautschaft*). Devant ces correspondances, plusieurs interprétations sont possibles, qui comportent toutes sans doute une part de vérité. — *Ou bien les anciens thèmes ambroisiens n'étaient qu'une interprétation particulière, temporaire, accidentelle, de rites printaniers qui leur étaient antérieurs et qui se retrouvent semblables à eux-mêmes en des points que n'a jamais touchés le cycle ambroisien : dans ce cas, on admettra que, lorsque l'ambroisie eut conquis une place importante dans les préoccupations des Indo-Européens, elle leur servit à donner une explication nouvelle à de vieux rites printaniers et végétaux de toute autre signification* (*lapidation*,

déguisement...). — Ou bien, à l'inverse, des rites proprement ambroisiens, nés avec et pour la fête de l'ambroisie, ont survécu à l'oubli de l'ambroisie et pris une signification nouvelle : dans ce cas, on supposera que plusieurs des fêtes végétales que décrit Mannhardt ne sont que des restes défigurés de la fête de l'ambroisie. Nous ne nous chargeons pas d'appliquer ces vues théoriques. Mais pour mesurer la difficulté, il suffit de songer à ces fêtes slaves occidentales de *Ziwena* et de *Marena* que Mannhardt (*Baumkultus*,... p. 406-416 ; *Antike Wald-und Feldkulte*,... p. 297) traite, et a peut-être raison de traiter comme de simples fêtes végétales, — qu'Usener (*Italische Mythen, Rhein. Mus.*, XXX, 1875, pp. 182-229) rapproche des fêtes romaine et lavinienne d'*Anna Perenna*, — et dont nous espérons avoir montré (p. 194) la filiation ambroisienne. Il semble bien que nous saisissons là sur le fait la fusion de la fête ambroisienne et d'une fête végétale ordinaire (ou le passage de l'une à l'autre, l'ambroisie étant oubliée) : cette « Vie » (*Ziwena*, « la vivifiante ») et cette « Mort » (*Marena, Mamurienda*,... ailleurs *Smrt, Smierc'*), — notions ambroisiennes — sont devenues des génies végétaux. Au XVe siècle, le Polonais Dlugosz qui nous parle le premier de ces rites écrit : « Ceres autem mater et Dea frugum quarum satis regio indigebat, *Marzana* vocata apud eos in præcipuo cultu et veneratione habita fuit. » Et le dictionnaire tchèque de Kott donne à l'article *Ziva, Zivena* : « *Déesse de la vie de l'homme et de la nature*, et nom de la planète *Cérès.* » — Si, comme nous sommes amenés à le supposer, le cycle russe de *Mikhaïlo Potyk* a jadis correspondu à une fête, on imaginera facilement quels rites, tout proches de ceux de la fête lavinienne d'*Anna*, devait comporter cette fête : festin près d'un lac, d'une « mer » (= festin de *Vladimir* ; naissance aquatique du Cygne Blanc) ; procession d'un homme déguisé en femme, ou d'un mannequin à forme féminine (= expédition de *Mikhaïlo* déguisé en femme contre les quarante prétendants) ; lapidation dudit mannequin (= *Mikhaïlo* pétrifié pour avoir bu la boisson magique). Quels rapports y a-t-il entre cette fête hypothétique et telle ou telle fête végétale du début ou de la fin du printemps (*Iarilo* ou *Kostroma*) constatée dans la Russie moderne ? Nous ne pouvons

le dire. Voici, à titre d'exemple, la fête de *Kostroma* telle qu'elle se célèbre dans le cercle de Mourom (Mannhardt, *Baumkultus, l. c.*) : les paysans habillent de fleurs et de vêtements féminins une poupée faite de paille (plus anciennement d'herbes des champs ; *Kostra, Kostera* = « verge, mauvaise herbe »), l'installent *sur une espèce d'auge*, exactement comme les villageoises arméniennes installent le mannequin *Vicak* sur la cuve *Havgir*, et la mènent en cortège, au milieu des chants, jusqu'au bord d'un lac ou d'une rivière. Là la foule se partage en deux camps, l'un défendant la poupée *Kostroma*, l'autre l'attaquant. A la fin les assaillants victorieux jettent la poupée à l'eau.

***

Chez les Germains

Chez les Germains anciens, les documents, nous l'avons dit, font défaut pour la fête printanière. Mais M. Cahen (*La Libation...* Paris, 1921) a montré que, dans le monde germanique, et notamment chez les Scandinaves, « fête » est synonyme de « compotation » : dès les premiers textes, tous les mots qui désignent la « fête » (*drykkja, œl...*) sont dérivés de mots signifiant boire, ou du nom d'une boisson particulière, de la « bière ». L'expression *gorva drykkjo* (ou *œl*) veut dire indifféremment et à la fois « fabriquer de la bière » et « préparer la fête ». « Une fête scandinave, dit M. Cahen (p. 121), est définie par une certaine quantité de bière à boire selon certains rites. La fête commence dès la cuisson où la femme prépare la boisson ; elle se termine dans la salle où les convives sont réunis pour la libation. »

Et-ce au printemps que l'apôtre des Germains, saint Columban, *trouva les Alémans réunis autour d'une énorme Cuve de bière qu'ils s'apprêtaient à offrir à Wotan* ? (reperit eos sacrificium profanum litare velle, vasque magnum, quod vulgo *Cupam* vocant, quod viginti et sex modios amplius minusve capiebat cervisia plenum in medio habebant positum, *Vita S. C.*, 53 ; cité par Cahen, *o. c.*, p. 20).

D'autre part la fameuse phrase de Tacite sur les longues beuveries des Germains (*diem noctemque continuare potando nulli probrum*) qui ne s'achevaient pas sans violences (*cœde et vulneribus*) se rapporte-t-elle à une fête rituelle, périodique ? Est-ce une figuration de la Lokasenna, ou de quelque légende analogue ? Rien ne permet de se prononcer (v. Cahen, *o. c.*, p. 20).

***

Chez les Celtes

Même absence de témoignages sur les assemblées printanières des Celtes : l'*Imbulc* irlandais est inconnu, et si le peu que nous savons de la légende de *sainte Brigite* dont la fête chrétienne a succédé à *Imbulc* recouvre bien un épisode caractéristique du cycle ambroisien, nous ne savons pas en quoi les rites s'y distinguaient de ceux des autres fêtes saisonnières (banquets, jeux athlétiques, auditions des poètes et des musiciens : *Czarnowski, Saint Patrick*, p. 109 ; mariages, et sans doute mariages temporaires pour un an : *d'Arbois de Jubainville, les Assemblées publiques de l'Irlande*, p. 2 et 12).

Le récit de la bataille de Mag Tured insiste longuement sur la *source de santé* : « On l'appelle maintenant *lac des herbes* ; en irlandais *Loch Luibe*, parce que *Diancecht* y avait mis un exemplaire de chacune des herbes que produisait l'Irlande » (§ 126 ; *d'Arbois de Jubainville, l'Épopée celtique en Irlande*, p. 434). De même le roman du *Graal* insiste sur l'étang près duquel fut célébré le premier festin spirituel, l'*étang d'Alain* (Paulain Paris, *Les Romans de la Table ronde*, t. I, p. 306) : on conclura de là sans peine que, comme en Italie, en Arménie, en Pologne et ailleurs, la fête printanière qui doublait anciennement ces légendes se célébrait près d'un *lac*, ou d'un *autre point d'eau.*

N'y a-t-il pas trace d'une fête gauloise analogue dans le récit que fait Grégoire de Tours (*De Gloria beatorum confessorum*, II, 6 ; cité par Renel, *les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, p. 175) d'une curieuse survivance païenne

constatée au lac de Saint-Andéol, près d'Aubrac, dans les Cévennes : « Là, *à une certaine époque*, une multitude de gens de la campagne faisait comme des libations à ce lac ; elle y jetait des linges ou des pièces d'étoffes servant aux vêtements d'hommes, quelques-uns des toisons de laine ; le plus grand nombre y jetait des *fromages*, des *gâteaux de cire*, du *pain*, et, chacun suivant sa richesse, des objets qu'il serait trop long d'énumérer. Ils venaient avec des chariots, apportant de quoi *boire* et de quoi *manger*, abattaient des animaux et *pendant trois jours se livraient à la bonne chère* ; le quatrième jour, au moment de partir, ils étaient assaillis par une *tempête* accompagnée de tonnerre et d'éclairs immenses et il descendait du ciel une pluie si forte et une grêle si violente qu'à peine chacun des assistants croyait-il pouvoir échapper. Les choses se passaient ainsi tous les ans et la superstition tenait le peuple irréfléchi... » On retrouve là tous les caractères de la fête ambroisienne : 1. Fête annuelle, fête de la belle saison et de l'époque des giboulées, mars ou avril (1) ; 2. Fête célébrée auprès d'un lac ; 3. Fête alimentaire et de communion ; 4. Fête réunissant sans doute hommes et femmes. Quant au contenu rituel de la fête, le récit de Grégoire, dans sa naïveté, en laisse transparaître quelques traits : sans parler des jets d'étoffes et de vêtements, rites fréquents dans les fêtes printanières, le festin et les libations alimentaires rappellent l'orgie romaine ou lavinienne au bord du fleuve, ou le repas des Arméniennes près de la source ; puis, dans le récit de Grégoire de Tours, le formidable orage qui est censé arriver tous les ans à point nommé, comme sur commande, pour finir la fête, est pour le moins étrange. Le meilleur moyen de l'expliquer est d'y voir une bribe des récits mythiques qui devaient accompagner et expliquer les rites, et que Grégoire, écrivant longtemps après la disparition des uns et des autres, aura gauchement fait passer des premiers aux seconds : sans doute trouvons-nous là une version gauloise, d'allure encore toute mythologique, de l'épisode final du cycle, *la mêlée des dieux et des démons*. Ainsi la fête du lac de Saint-Andéol semble bien

(1) La fête chrétienne de *Saint-Andéol* tombe d'ailleurs le 1er mai.

recouvrir la fête indo-européenne de l'ambroisie. Le récit de Grégoire de Tours est d'ailleurs fort intéressant en lui-même, parce qu'il montre, dans les lignes qui suivent ce que nous avons cité, quels efforts longtemps infructueux dut faire le clergé chrétien pour effacer les rites et les mythes païens. De semblables fêtes ont dû exister à l'époque païenne en bien d'autres points de la Gaule, mais le souvenir s'en est perdu, faute d'un Grégoire de Tours pour le recueillir. Nous nous sommes demandé, on s'en souvient, si le *Dieu-Loup au Maillet* et sa parèdre *Nantosvelta*, avec leur « vase », n'ont pas quelque rapport avec ces fêtes, et s'ils ne sont pas à l'origine de contes populaires encore vivants comme celui du *Petit Chaperon rouge.*

Inversement, nous avons vu dans la fête et dans les légendes du *Graal* le résultat d'une annexion au christianisme de rites et de thèmes païens. Le repas païen ne devait certes pas être purement « spirituel » comme il l'est dans la tradition chrétienne : la coupe du *Graal* que rien de matériel ne remplit plus depuis que le sang du Christ l'a touchée, devait contenir autrefois une « boisson de vie » où les Gallois puisaient, à l'imitation de leurs dieux, vigueur, santé, jeunesse. La métaphysique chrétienne, substituant la vie de l'âme à celle du corps, la grâce à la santé, la notion de pureté à celle de force, n'a cependant pas enlevé à la cérémonie son appareil extérieur de festin, de communion ; sans doute la ressemblance de ce rite avec l'Eucharistie a-t-il contribué à le maintenir inchangé. Quant aux *scènes* de la fête, au drame qui se jouait près du point d'eau, étang ou lac, elles devaient correspondre aux grandes scènes des légendes que nous avons étudiées : le pécheur à la table des saints, le festin des saints, le démon déguisé en femme.

Pour mieux comprendre le rôle rituel du *Graal*, auquel nous avons comparé l'*ancîle* présidant au festin de Saliens, on songera au fameux vase celtique découvert à *Gundestrup*, dans le Jutland, en 1891. Ce vase, « qui semble avoir été abandonné dans des conditions dictées par la religion » représente des figures de dieux celtiques, des parties de costume et d'armement celtiques, « mais à côté de particularités qui

interdisent de supposer qu'il ait été fabriqué en Gaule et dans les Iles Britanniques ».

M. Hubert en a fait par deux fois (1912-13 ; 1919-20) le sujet de son cours à l'école des Hautes Etudes. Il est arrivé à des résultats fort intéressants pour nous, et d'où l'on conclura peut-être que le vase de Gundestrup avait rapport à une cérémonie d'origine ambroisienne. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire les quelques lignes consacrées au cours de M. Hubert dans l'Annuaire 1920-21 de l'Ecole des Hautes Etudes (Sciences religieuses, p. 50-51).

« Restait-il des Celtes en Jutland à la date du vase, ou les Germains du pays étaient-ils alors suffisamment celtisés ? Cette question de date a reçu les réponses les plus diverses, et elle sera encore examinée. *Le vase est en tous cas un monument central de la religion des Celtes*, prise dans son ensemble, et doit être interprété à la lumière des éléments de la tradition celtique qui ont ou qui peuvent avoir été communs aux diverses branches. *C'était un chaudron sacré, comparable à ceux qui ont été en usage en Gaule, en Bretagne et en Irlande, sans parler du chaudron des Cimbres et de quelques chaudrons scandinaves. Ils avaient leur répondant dans la mythologie.* L'ornementation du vase se rapporte à sa fonction. Cette fonction était sacrificielle. La plaque du fond représente un sacrifice, qui est répété sur l'une des plaques intérieures. Celles-ci paraissent figurer le déroulement des cérémonies et de leur mythe. Ce sacrifice, présenté sous les espèces d'un sacrifice animal et d'un sacrifice *humain*, était un sacrifice *comparable au sacrifice hindou du sôma. — Les figures extérieures du vase signifient l'assistance divine aux rites. C'est la réunion des dieux, c'est aussi la représentation du monde autour d'une cérémonie de grave importance* (1). Mais comme dans la magie gréco-romaine et dans la religion du temps de l'Empire, cette représentation devait être faite en fonction du temps. Le vase de Gundestrup a été comparé aux vases dits « semainiers »

(1) On se rappelle que, sur la *Cista* de Préneste, les dieux réunis assistent de même au duel de *Mars* et de *Minerve* dont l'enjeu semble être le *dolium* plein d'une liqueur en fermentation. « The scene is one of great solemnity and significance », conclut de là miss Harrison (*Themis*, p. 199).

entourés de figures des dieux de la semaine. Cette hypothèse ne convient ni au nombre des figures, qui était de huit, ni au nombre relatif des figures de dieux et de déesses, ni à la date la plus vraisemblable du vase, qui est l'époque de La Tène II. *Les figures extérieures du vase de Gundestrup correspondent deux par deux aux quatre grandes fêtes de l'année celtique, aux quatre divisions principales et, une par une, à huit demi-saisons de quarante-cinq jours dont le souvenir est conservé par les calendriers irlandais.* »

Nous sommes donc en présence d'un vase qui servait à des fêtes saisonnières de communion, en particulier à une cérémonie de grave importance à laquelle assistaient dieux et déesses. Si ces renseignements sont incomplets, ils s'accordent du moins avec ce que nous attendons d'une fête celtique héritière de la fête indo-européenne de l'ambroisie et illustre bien l'évolution par laquelle un des cycles celtiques — le cycle gallois — a pu donner naissance au cycle chrétien du vase sacré, du *Graal.*

***

Chez les Hindous

En étudiant l'évolution des légendes ambroisiennes dans l'Inde, nous avons observé le phénomène suivant : à travers la littérature officielle de la société védique, les thèmes, le cycle ambroisien n'apparaissent que transposés en langage sômique. Cependant, il nous a bien fallu admettre que, soit dans d'autres tribus, soit dans d'autres classes sociales que celles dont les Védas reflètent la pensée, le cycle de l'ambroisie a mené longtemps une vie indépendante : quelques centaines d'années plus tard, en effet, après bien des bouleversements politiques, territoriaux, et religieux, la littérature épique nous a présenté, comme un de ses sujets favoris, un cycle de l'*amrta* fort bien conservé.

On comprend sans peine que la liturgie védique ne contienne pas de fête proprement amrtique, mais seulement une grande fête printanière sômique en harmonie avec les préoc-

cupations essentielles des hymnes. Le changement est d'ailleurs antérieur aux Védas : le rituel sômique, en son fonds, est indo-iranien. Vietor Henry, dans son travail sur *Sôma et Haoma*, a relevé les correspondanees, assez nombreuses, des deux rituels jumeaux, et montré que le rituel védique, dans ses grandes lignes, peut être utilisé eomme témoignage indo-iranien. Le rituel avestique, d'ailleurs, n'est eonnu que sous une forme beaueoup plus évoluée, et à une date beaucoup plus basse, et si les *Gâthâs*, si le texte religieux le plus aneien de l'Iran néglige systématiquement le *haoma*, ee n'est point, nous l'avons vu, par souei de restaurer de plus vieilles *matières* rituelles, mais au contraire au profit d'une philosophie *morale* nouvelle, ou en tous cas originale.

La liturgie védique eonnaît une grande fête du *sôma*, dominant toutes les eérémonies particulières, et qui présente tous les earaetères généraux de la fête de l'ambroisie :

1. *Il s'agit d'une fête annuelle, très probablement printanière.* — M. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, p. 451 *sq.*) remarque que eette fête n'est pas si étroitement liée à une date de ealendrier, ou à un fait astronomique, que la plupart des eérémonies védiques. Il ne donne eependant aueune raison pour révoquer en doute le témoignage des textes, relativement récents, qui la présentent eomme une fête annuelle printanière (1). D'ailleurs, s'il tient tant à atténuer le earaetère *saisonnier* du sacrifice sômique, e'est paree qu'à son avis ce saerifice est avant tout un fait *social*, une « générosité » des riehes et des grands à l'égard des dieux et des prêtres : mais il n'y a là aueune contradietion ; la fête indo-européenne de l'ambroisie était à la fois et au même titre une fête saisonnière et une fête de eommunion, et la « générosité » des riehes Hindous eonsistait seulement à prendre sur eux les frais d'une fête saisonnière de eommunion. Un eurieux texte brahmanique, où nous avons déjà montré un reste du cycle de l'ambroisie, indique bien, d'ailleurs, la liaison des idées de *mort* et d'*immorlité* avee les notions d'*année*, de *limite d'année* : « *Les dieux*

(1) V. sur ce point, Hubert et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions* p. 19, et n. 1.

eurent peur de la mort, qui est la fin, qui est l'année, qui est Prajâpati. » (*Tê dêvâh, êtasmâd antakân mrtyô*h *samvatsarât Prajâpatêr bibhayâ*m *cakrur*, etc... *Çat. B.* X., 4, 3, 3.)

2. *Il s'agit d'une fête alimentaire, d'une fête de communion.* — « Le sacrifice du *sôma*, dit M. Oldenberg (*l. cit.*, p. 452) est une fête de boisson générale pour les dieux et pour les prêtres. » (« *So ist das Somaopfer ein allgemeines Trinkfest fuer Gœtter und Priester.* ») La notion de prêtre, de collège sacerdotal semble particulière à la société indo-iranienne et italo-celtique, on le sait (v. Vendryes, *Mém. Soc. ling.*, XX, p. 265 sq,), et cette compotation générale des prêtres ne doit être qu'une limitation hindoue de la compotation plus générale encore par laquelle les Indo-Européens figuraient sur terre le festin des dieux. — Ce qu'il importe dès maintenant de noter, c'est que le sacrifice s'adresse, dans une de ses trois parties au moins, « *à tous les dieux* ». Il en est de même du *yaçna*, du sacrifice avestique : ce trait essentiel, recouvrant ce que nous avons vu sur les autres points du domaine indo-européen dans les fêtes d'origine ambroisienne, est d'autant plus significatif qu'il ne se retrouve pas ailleurs dans la liturgie védique ; puisqu'il y a dans l'Inde, au printemps, une fête de communion qui représente le festin de *tous* les dieux, et qu'un telle fête, existait, sous forme ambroisienne, à l'époque indo-européenne, notre hypothèse, qui dérive la fête hindoue de la fête indo-européenne, est au moins vraisemblable.

3. *Les femmes prennent part à la fête du sôma.* — Sur le plan divin, d'abord : le sacrifice s'adresse aux déesses aussi bien qu'aux dieux (Oldenberg, *o. c.*, p. 461). Puis sur le plan humain : sans parler de la foule mixte qui se presse autour de l'arène sacrée, on voit, assise en bonne place à côté de son époux, la femme du personnage qui fait les frais de la cérémonie (Oldenberg, *l. c.*). Cette participation des femmes caractérisait, on l'a vu, la fête indo-européenne.

4. Enfin la *proximité d'un point d'eau* fait ici encore partie des exigences du rituel, puisque le sacrifiant, aussitôt après la cérémonie, doit prendre un bain « dans une anse tranquille formée par une eau courante » (Hubert et Mauss. *Mél. Hist Rel.*, p. 69 et note 2).

Quant au détail du « scénario » sômique, s'il contient les linéaments du scénario ambroisien, il les a soit magnifiés, stylisés, soit noyés dans la multitude des rites accessoires : on reconnaît encore bien la scène générale du festin dans celle des trois pressées où sont invités *tous les dieux*, à côté d'*Indra*, et c'est là un des grands moments de la liturgie. Au contraire l'épisode du démon collaborant d'abord avec les dieux pour la préparation du breuvage magique, puis expulsé par ces mêmes dieux, — épisode que nous avons rencontré à Rome, par exemple, sous la forme de *Mamurius* flagellé, — est rejeté dans le rituel sômique parmi les éléments accessoires de la cérémonie : les Védas disent que *le marchand de sôma est un être inférieur, un réprouvé, un intrus* ; c'est d'ailleurs toujours un *Çûdra*, et nous avons vu que, dans la pensée védique l'*Asura* sur le plan divin correspond au *Çûdra* sur le plan humain. Dans le sacrifice, après qu'on a accueilli le *sôma* avec tous les honneurs dus à un hôte royal, il y a un rite expressément prévu qui consiste à *expulser le vendeur en le menaçant du bâton* (V. Henry, *Sôma et Haoma*, p. 3). C'est tout ; la troisième scène du drame ambroisien, celle de « la Fausse Fiancée », qui vit encore dans les légendes des Brâhmanas, n'a aucun correspondant rituel, aucune place dans la liturgie sômique. Inversement, le reste de la liturgie sômique n'est sans doute pas d'origine ambroisienne.

Un détail cependant doit retenir notre attention : c'est la *tripartition* de la fête, la division de l'offrande en *trois* pressées, celle du matin adressée à *tous les dieux*, celle de midi réservée au seul *Indra*, celle du soir, adressée à *Indra* et à quelques autres moindres seigneurs. Or c'est là une forme originale de fête qui recouvre exactement ce que nous savons du rituel des festins scandinaves.

« Le *toast*, dit M. Cahen (*La Libation...*, p. 172-173) est le moment solennel de la libation .. La libation adaptait sans doute son rituel au but particulier de chaque fête. Les divinités invoquées variaient selon la prière qu'on avait à adresser. Mais toute libation comportait l'invocation successive de plusieurs dieux : selon la tradition norroise fixée par Snorre,

il y avait au moins *trois toasts* dans les repas rituels (1), et cette coutume s'est conservée dans les guildes chrétiennes du Danemark et de la Suède. Ce nombre ne limite pas la quantité des cornes qu'on pouvait vider au cours de la libation. *Mais il enferme la cérémonie dans un cadre rigide. La fête commence officiellement avec le premier toast et finit avec le dernier.* Elle atteint son point culminant au moment du grand toast qu'on boit avec une ferveur toute particulière ; à la fin du moyen-âge, les guildes allument leurs cierges pour ce moment solennel... Le toast dure aussi longtemps que la corne circule pour faire le tour de l'assistance. » Or, le plus souvent, l'un de ces trois toasts est présenté *à l'ensemble des dieux*, comme l'une des pressées sômiques, comme le festin qui constitue l'une des trois scènes centrales du drame ambroisien : ainsi dans le récit, cité par M. Cahen, de l'apparition de saint Martin à Olaf Tryggvason, il est question de boire successivement à *Thor*, à *Odhin*, aux *Ases* ; de même, dans la guilde suédoise de saint Georges qui, élevant au carré l'ancien chiffre, porte en tout neuf toasts groupés trois par trois, on offre les libations de la dernière triade « *à tous les saints*, à sainte Gertrude, à saint Benoît ».

Nous ignorons tout du rituel païen qui, chez les Celtes, utilisait des chaudrons sacrés comme celui de Gunderstrup, et que M. Hubert (v. plus haut p. 248) compare au rituel sômique ; l'ornementation du vase fait cependant assister à une *réunion* des dieux pour la libation qui correspond à ce que nous ont montré les Hindous et les Scandinaves. On ne peut oublier non plus qu'à la table de Joseph ou d'Arthur, on fait circuler *trois fois* le Graal nourricier (v. *Wechssler, die Sage vom heiligen Graal*, tableau synoptique des variantes, p. 213, col. 4, 6, et 14, ligne 1).

Quant aux Latins, à côté des réjouissances populaires de la fête d'*Anna*, ils ont peut-être conservé dans le rituel alimentaire de l'*ancîle* une forme plus liturgique du rituel ambroisien.

(1) M. Cahen dit « au moins », mais tous les exemples, chrétiens ou païens, qu'il cite se fixent au chiffre trois. Il est dès lors permis de supposer que, si l'on rencontre une libation à quatre toasts ou plus, il s'agit d'une déformation, d'une amplification comme en subissent tous les rites usuels.

Or le peu que nous savons des chants des Saliens nous les montre s'adressant d'abord *à l'ensemble des dieux* dans les *axamenta*, puis à divers dieux en particuliers (*Axamenta dicebantur carmina saliaria quæ a Saliis canebantur in omnes deos* (ou *semones ?* ou *homines ?*) *composita. Nam in deos singulos versus facti a nominibus eorum appellabantur, ut Janii, Jovii, Junonii, Minervii*... Paul, p. 3). Or nous avons vu, à propos du passage conservé des *versiculi Janii*, que ces quatre vers semblent bien contenir une invitation au dieu pour le festin qui se célèbrera à la *mansio* : écho lointain, prosaïque de l'invitation des brahmanes à *Indra* et à ses compagnons.

Ces correspondances fixent-elles un point du rituel indo-européen en usage lors du festin printanier ? Hindous, Scandinaves, Gallois, Sabins semblent avoir conservé dans leur liturgie une division en plusieurs *toasts* (sans doute en trois *toasts*) (1), dont un adressé à tous les dieux, — division que les fêtes purement populaires, que les fêtes qui ne sont plus que des réjouissances peu religieuses ont naturellement oubliée.

***

Chez les Grecs

Nous avons essayé plus haut de donner quelque idée de la multitude des doublets grecs du cycle ambroisien dont les témoignages les plus divers nous font connaître l'existence. Nous avons en même temps indiqué comment tous ces ensembles légendaires recouvraient sans doute des ensembles rituels, des fêtes dérivées elles-mêmes de la fête indo-européenne de l'ambroisie. Pour ne pas élargir inutilement la part de l'hypothèse, nous renoncerons à chercher ce que les θεοδαίσιαι dionysiennes d'Andros, de Delphes (v. *Suidas*, *s. v.*), ou ce que le festin orphique peuvent devoir au rituel ambroisien ou ce que contenait la fête dionysienne nommée *Ambrosia*, dont nous

(1) Le rituel pascal, au contraire, semble avoir comporté *quatre* toasts. dès l'époque palestinienne (v. J. Réville, *Les Origines de l'Eucharistie, Rev, Hist. Rel.*, t. LVII, 1908, p. 22-23).

ne connaissons que le nom (*Étymol. Magn.* s. v. Ληναίων. Mommsen, *Héortologie*, p. 340). Nous n'examinerons que deux cas extrêmes : d'abord celui d'une fête dont l'existence n'est pas directement attestée, mais qu'il est possible de déceler sous les légendes connues qui la recouvrent ; c'est le cas de l'histoire hésiodique de *Prométhée* et de *Pandore*. Puis celui d'une fête attestée par des témoignages directs, mais pour laquelle les légendes parallèles aux rites ne sont que très insuffisamment connues ; c'est le cas de la fête des *Thargélies*.

***

Rien ne nous est parvenu de la fête locale, sans doute béotienne, à laquelle devait correspondre le scénario de l'histoire de *Prométhée* tel que nous le raconte Hésiode. Mais le texte hésiodique lui-même n'en démontre-t-il pas indirectement l'existence ? Jules Girard cherchant, dans son livre sur *le Sentiment religieux d'Homère à Eschyle*, les premières manifestations du génie dramatique en Grèce, s'était arrêté devant l'épisode de *Prométhée*, si étrange par sa vivacité, par ses dialogues, au milieu des récits lents et peu mouvementés des *Travaux et des Jours*. « On a sous les yeux, écrivait-il (p. 66), une vraie scène, où l'imagination grecque se complaît à faire voir les actes, les attitudes et jusqu'à des expressions générales de physionomie : ainsi le soin avec lequel Prométhée, patron des hommes, dispose sous la peau du bœuf égorgé les os recouverts de graisse afin que Jupiter, trompé par l'apparence, choisisse la plus mauvaise part pour les dieux ; et les paroles qu'échangent les deux adversaires ; et surtout le sourire qui accompagne celles de Prométhée, expression de ruse empruntée directement aux mœurs d'une société à demi barbare ; enfin l'ironie de Jupiter qui, dans un esprit de jalousie et de vengeance, feint de se laisser abuser : tous ces traits sont expressifs et d'un dramatique tout humain où le caractère grec se fait jour. » Or, on a vu combien cette scène de querelle contient d'éléments ambroisiens, et il est impossible de ne pas songer, en la lisant, à l'épisode scandinave qui lui correspond : la Lokasenna, la scène de querelle à la table des dieux. Si, déro-

geant à ses habitudes, Hésiode devient presque poète *dramatique* en cette circonstance, s'il intercale dans son poème toute une scène dialoguée, n'est-ce pas parce que l'histoire de *Prométhée* s'est présentée à lui sous une forme vivante, jouée, mimée, dialoguée, bref sous forme de drame populaire, comme les épisodes correspondants du cycle ambroisien ? Si l'on se souvient de la scène arménienne du mannequin, des chants qui en accompagnent la confection, des parures qui lui sont prodiguées, on interprètera tout naturellement la fabrication de *Pandore*, l'expédition de *Pandore*, le nom même de *Pandore* comme des traits d'un jeu populaire, printanier, ambroisien, à peine déformés par leur transposition divine. Le festin de Mékone((1), le supplice de *Prométhée*, la scène du πίθος et de *Pandore* recouvrent sans doute une fête qu'Hésiode et ses premiers auditeurs connaissaient bien.

***

Ce sont précisément ces trois épisodes qui forment le contenu rituel d'une fête printanière, communielle, et mixte qui se célébrait à Athènes et en bien d'autres points du monde grec : les *Thargélies*. Les documents ont été recueillis pour Athènes par Mommsen (*Feste der Stadt Athen*, p. 468-486) et pour les autres villes grecques par Nilsson (*Griechische Feste*... p. 105-115).

Ils ont été souvent étudiés et interprétés, notamment par Mannhardt (*Antike Wald-und Feldkulte*..., p. 214-258), par miss Harrison (*Prolegomena*,... p. 78 *sq.*) et par sir James Frazer (*Golden Bough*, 3e éd., IX, p. 255 *sq.*, 272). Ces auteurs ont reconnu. même dans les rites d'apparence « expiatoire », de véritables rites végétaux : les Thargélies sont bien, comme tant d'autres fêtes grecques, *des fêtes végétales*. Mais n'avaieut-elles pas, anciennement, un sens plus précis ? Nilsson (*o. c.*, p. 111-112) souligne déjà la grosse difficulté que l'on rencontre quand on veut interpréter cette fête : on ne peut expliquer quel

(1) Hésiode précise que la *légende* des os enveloppés de graisse a son correspondant *rituel* : mais c'est là en Grèce, un rite général, et non spécial à la fête ici supposée.

lien unit deux des scènes essentielles : l'expulsion et la lapidation de Φαρμακός ; la procession d'Εἰρεσιώνη. On ne voit pas davantage comment le troisième rite, le festin, s'unit aux deux autres. Or il suffit de ne pas refuser tout intérêt aux « légendes explicatives » que les anciens racontaient à propos de ces rites pour en entrevoir l'origine commune, la forme première et ambroisienne. Avant d'être une fête banalement végétale, les Thargélies printanières ont peut-être été la fête d'une nourriture printanière à base de céréales, de l'Ambroisie.

1. *Premier rite* : Φαρμακός *lapidé.* — Un homme (à Athènes deux hommes, l'un, explique-t-on, chargé des souillures des *hommes* l'autre de celles des *femmes*) est solennellement expulsé de la ville, flagellé (à Colophon), lapidé (à Marseille, à Abdère). Les anciens expliquent diversement l'origine de ce rite : le plus souvent, ils parlent d'une *famine* imprécise, d'un fléau quelconque à l'occasion duquel il aurait été institué, tout comme les Latins expliquaient, on l'a vu, l'expulsion et la flagellation de *Mamurius* par « des malheurs » survenus à propos de l'*ancîle.* Mais cela ne rend pas compte du caractère *annuel* du rite. D'ailleurs Harpocration a conservé un témoignage de l'historien Istros qui laisse reconnaître l'ancienne forme et l'ancienne signification du rite : « *Un homme du nom de* Φαρμακός *avait dérobé les coupes sacrées* (ἱερὰς φιάλας) *d'Apollon* ; *pris par Achille et ses compagnons, il avait été lapidé* (Mommsen, *o. c.*, p. 470, n. 2). On reconnaît dans cette légende une forme de l'épisode du démon volant la coupe d'ambroisie et enseveli par les dieux sous des rochers. Il est incontestable, d'ailleurs, que très tôt les Grecs ont rapproché ce « démon voleur » des φαρμακοί ordinaires, des victimes humaines que, dans des circonstances graves, en dehors de toute date fixée, on sacrifiait un peu partout pour « racheter » la cité menacée ; le premier rite des Thargélies est alors apparu et n'a plus été senti que comme une cérémonie *purificatoire* (1).

2. *Deuxième rite* : *le Festin.* — Ce rite n'est attesté clai-

(1) Sur cette évolution expiatoire des rites végétaux d'immolation, v., outre Frazer, Miss Harrisson, etc..., Hubert et Mauss, *Mél. Hist. Rel.*, *Essai sur la nature et la onction du sacrifice*, p. 102 et n. 3.

rement que pour la ville de Milet (Parthénios, IX, 5) : « ... τοῖς Μιλησίοις (il s'agit des troupes milésiennes à Naxos) ἑορτὴ μετὰ τρίτην ἡμέραν Θαργήλια ἐπῄει, ἐν ᾗ πολύν τε ἄκρατον εἰσφοροῦνται καὶ τὰ πλείστου ἄξια καταναλίσκουσι (v. Nilsson, *o. c.*, p. 110, n. 3). La bombance des Milésiens rappelle le festin des paysans latins aux bords du Tibre lors de la fête d'*Anna Perenna*. Pour les uns comme pour les autres, la fête ne semble plus qu'un prétexte à des réjouissances toutes humaines.

A époque ancienne, la valeur rituelle de ce festin devait être mieux sentie. Peut-être y en a-t-il une trace dans le sacrifice athénien, offert le 6 de Thargélion à *Démétèr Chloè* (Mommsen, *o. c.*, p. 477 *sq.*) : nous verrons bientôt les liens étroits qui unissent le θάργηλος et le θαλύσιον, et par conséquent les Thargélies et les Thalysies ; or, pour ces dernières, nous possédons un témiognage homérique (*Il.* II, 534) qui prouve que primitivement les Thalysies, les « fêtes des prémices » ne s'adressaient pas seulement comme plus tard, du temps de Théocrite, à *Démétèr* et aux dieux agraires, mais *à tous les dieux et à toutes les déesses sans exception.* Tel a dû être aussi le sort du second épisode des Thargélies : primitivement festin, à Athènes comme à Milet, festin de tous les hommes et de toutes les femmes représentant le festin de tous les dieux et de toutes les déesses, il s'est réduit, à l'époque historique, à un double sacrifice — mâle et femelle — à la *Démétèr Chloé* de l'Acropole. Encore le silence des textes ne prouve-t-il pas que, du 6 au 7 Thargélion, le peuple athénien ne festoyait pas à sa manière : en une fête où il n'est question que de gâteaux, de fruits, etc..., il serait bien étonnant que les célébrants se fussent personnellement oubliés. Nous allons voir d'ailleurs qu'une légende athénienne, destinée à expliquer l'origine du rite suivant, commence par un *festin de communion* de type ambroisien.

3. *Troisième rite : La procession d'*Εἰρεσιώνη. — Ce rite, au contraire du précédent, n'est attesté de façon explicite que pour Athènes. Mais puisque c'est à lui spécialement que se rapporte le mot de θάργηλος, et que l'ensemble des cérémonies se présente couramment, hors d'Athènes, sous le nom de θαργήλια, on ne peut que suivre Nilsson quand il voit

dans la procession d'Εἰρεσιώνη un des éléments essentiels et universels de la fête.

L'Εἰρεσιώνη est une branche d'olivier qu'on enveloppe de laine (εἶρος), d'un « στέμμα » blanc et rouge, et à laquelle on suspend des fruits et des aliments divers. Aux fêtes des Pyanepsies et des Thargélies, un enfant (ou des enfants) dont les deux parents sont vivants (ἀμφιθαλής) la conduit en tête d'un cortège solennel à travers la ville, et va l'installer devant l'entrée du temple d'Apollon. De même chaque Athénien fixe sur son seuil une Εἰρεσιώνη qu'il renouvelle d'année en année (v. les textes très nombreux recueillis par Mannhardt, *o. c.*, notes des pages 217 *sq.*).

Il faut d'abord souligner, comme l'a fait miss Harrison (*Prolegomena*, p. 80), que l'Εἰρεσιώνη *n'est pas considérée comme une chose, un symbole quelconque ; elle a une personnalité ; on lui adresse une prière rituelle*, que chantent les enfants du cortège, et où il est dit qu'elle apporte des aliments et des boissons en abondance :

Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
Καὶ μέλιτος κοτύλην καὶ ἔλαιον 'επικρήσασθαι
Καὶ κύλικα εὔζωρον ἵνα μεθύουσα καθεύδῃ.

Les paysans romains s'adressaient en termes analogues à *Anna Perenna.*

Mais ce n'est pas tout : dans cette procession, on ne se contente pas de mener Εἰρεσιώνη; les assistants tiennent aussi des herbes, des grains, des figues, des pains, des *gâteaux ronds en forme d'écuelle* (χύτρος), et un « *pot* »; ils portent le θάργηλος, les θαργήλια qui ont donné leur nom à la fête, et sur lesquels nous reviendrons tout à l'heure. D'après l'Etymologicum Magnum, *au moment où les enfants chantent les paroles qu'on vient de lire, ils répandent sur le mannequin une coupe de vin* (καταχύσματα δὲ καὶ κύλικα οἴνου κεχραμένην καταχέοντες αὐτῆς 'επιλέγουσιν· « Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει κ.τ.λ... ») (v. les textes dans Mannhardt, *o. c.*, p. 217, n. 3 ; 224, n. 1 ; 225, n. 1 et 2 ; 226, n. 1 et 3.)

Par là, cette troisième scène thargélienne s'apparente étroitement à la forme arménienne du rite indo-européen où

l'on voit le mannequin *Vicak*, distributeur de prospérités, attaché à la cuve *Havgir*, et porté en cortège par les jeunes Arméniennes.

Ici encore, les légendes explicatives des anciens achèvent de nous éclairer : le plus souvent, ils se contentent de parler vaguement de *famines* conjurées autrefois par ce rite, dont ils soulignent ainsi le caractère alimentaire. Mais Plutarque et Pausanias en savent davantage : c'est, dit le premier, *Thésée* et ses compagnons qui l'instituèrent à leur retour de Crète en reconnaissance de leur victoire et de leur salut: *ils mirent en un seul pot tout ce qui leur restait de vivres végétaux, les cuirent et les mangèrent ensemble* (... συμμῖξαι τὰ περιόντα τῶν σιτίων καὶ μίαν χύτραν κοινὴν ἑψήσαντας συνεστιαθῆναι καὶ συγκαταφαγεῖν ἀλλήλοις) (*Plut. Thés.*, c. XXII. V. Mannhardt, *o. c.*, p. 220, note, *b*). Pausanias dit de même que *c'est Thésée, à son retour, en accomplissement d'un vœu, qui prépara des marmites de bouillie de gruau et de purée de légumes et confectionna la première* εἰρεσιώνη (*Paus.*, dans *Eustath. ad Il.*, XXII, p. 1283, 6. Cf. *Suidas* s. v. εἰρεσιώνη. V. Mannhardt, *o. c.*, p. 219, note 3, *a.*) : *Thésée*, comme tout à l'heure *Achille* à propos du Φαρμακός, est ici, évidemment, un nom propre mis tant bien que mal sur des thèmes que nous reconnaissons sans peine : *plusieurs dieux préparent, dans une cuve commune, un festin végétal qu'ils consomment solennellement, et fabriquent un mannequin qu'ils conduisent quelque part*, — nous savons où : chez le démon voleur qui a réclamé qu'on lui livre une déesse ; mais les Grecs l'avaient peut-être oublié. Cependant il est curieux que le même Plutarque (*Thés.* XXIII), pour justifier le rite tout voisin des oschophories raconte l'histoire étiologique suivante : *Thésée, chargé de conduire au brigand Minotaure les jeunes filles athéniennes du tribut, introduit dans le nombre deux vigoureux éphèbes qu'il maquille, coiffe et costume en femmes*. En rapprochant ce passage du précédent texte de Plutarque, nous avons entrevu toute une forme théséenne du cycle de l'ambroisie, comparable à la forme prométhéenne, mais humanisée. Malheureusement, nous n'en connaissons que ce que Plutarque a bien voulu nous en dire.

Les Athéniens qui, au ve siècle, célèbrent la fête ne semblent

pas se douter que l'Εἰρεσίωνη a été autrefois une « fiancée », une « fausse fiancée », envoyée chez quelque démon pour reconquérir la χύτρα, ou la κύλιξ, ou le διακόνιον qu'elle porte avec son cortège au temple d'Apollon, exactement comme *Pandore*, dans une autre légende, allait reprendre à *Epiméthée* le contenu du πίθος (1). Cependant miss Harrison, d'un tout autre point de vue, a souligné l'importance des vers obscurs d'Hipponax (dans *Athénée*, IX, 9 V. miss Harrison, *o. c.*, p. 280) où l'on trouve *Pandore* étroirement mêlée aux Thargélies, et où il semble bien qu'elle joue un mauvais tour à quelqu'un. Malheureusement le fragment est trop court, le texte trop mal assuré et l'histoire en question trop difficile à reconstituer pour qu'on puisse tirer argument de ce passage. Nilsson suppose même, sans grande vraisemblance, qu'il ne s'agit point ici de la *Pandore* mythique, mais d'une simple femme de ce nom (Nilsson, *o. c.*, p. 107).

Pour les Athéniens, Εἰρεσίωνη est donc moins encore que ce qu'est *Anna* pour les plébéiens de Rome, ou le *Vicak* pour les jeunes Arméniennes : ils ne pensent plus que c'est cette distributrice de prospérité, — ou son prototype légendaire, — qui, dans un lointain passé, a ramené aux dieux la coupe perdue de l'ambroisie : les Latins connaissent encore l'histoire de *Mars* dupé ; les Arméniens, eux, n'ont plus conservé de la vieille légende que le nom de « fiancée » qu'ils donnent à leur mannequin ; à Athènes, bien avant Jésus-Christ, l'Εἰρεσιώνη a perdu jusqu'à ce léger vestige de son histoire ; elle n'est plus qu'un mannequin informe, qui ne garde de sa personnalité qu'un nom propre, de son déguisement qu'un peu de laine, et de son exploit qu'une coupe ou qu'une marmite.

Pour comprendre l'évolution par laquelle la scène d'Εἰρεσιώνη a perdu sa qualité ambroisienne pour prendre figure de rite purement végétal, rien n'est plus instructif que de suivre les changements de sens du mot θάργηλος (v. les textes dans

(1) Dans les légendes de *Pandore*, d'ailleurs, une variante fait porter par *Pandore* elle-même le fameux πίθος dans son expédition chez Epiméthée : n'est-ce pas une confusion née d'un rite analogue à celui d'Εἰρεσιώνη, où le mannequin féminin porte, attaché, la χύτρα ou la κύλιξ?

Mannhardt, *o. c.*, p. 228 et notes ; cf. miss Harrison, *o. c.*, p. 78). Primitivement, si nous avons raison, ce devait être le récipient contenant la boisson à base céréale que l'on consommait rituellement à la fête de l'ambroisie. Le premier sens attesté est encore tout proche : « Le θάργηλος est une marmite pleine de semences, une marmite où l'on fait cuire pour les dieux l'offrande des prémices. » (χύτρος ἀνάπλεως σπερμάτων : *Hesychius*, s. v. — ἥψουν δ'ἐν αὐτῇ ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν πεφηνότων καρπῶν : *Suidas*, s. v.) Puis comme son synonyme θαλύσιον, le mot a désigné le premier pain fait avec le froment de l'année (τὸν 'εκ τῆς συγκομιδῆς πρῶτον γενόμενον ἄρτον : *Athénée*, IV, 8.) Enfin il a fini par désigner l'ἱκετηρία, la branche d'olivier chargée de fruits divers, l'εἰρεσιώνη elle-même (*Hésychius*, s. v.). On suit là l'oubli progressif de la notion de *récipient* au profit de la notion de végétal ; il est possible d'ailleurs de remonter plus haut dans la préhistoire du θάργηλος : miss Harrison (*Thémis*, p. 293) a montré la parenté des *panspermia* et des *pankarpia* qui apparaissent dans des fêtes très diverses (*Kernophoria, Liknophoria, Thargelia*...) ; il s'agit toujours d'un mélange de denrées végétales. Or Athénée, s'informant dans l'*Exegetikon* d'Anticlide déclare que, dans le καδίσκος, dans le vase où l'on offre des libations à *Zeus* Κτήσιος, on doit verser de l'*ambrosia*. Et il ajoute : ἡ δ'ἀμβροσία ὕδωρ ἀκραιφνές, ἔλαιον, παγκαρπία, « l'*ambrosia* est constituée par de l'eau pure, de l'huile, et une *pankarpia* » (*Athénée*, XI, 46, — cf. miss Harrison, *Thémis*, p. 299). *Voilà qui confirme notre conception « céréale » de l'ambroisie indo-européenne, et qui aide à comprendre comment le vase d'*ἀμβροσία *a pu devenir le* θάργηλος, *le vase de* παγκαρπία *des Thargélies.*

Outre les éclaircissements que notre interprétation des Thargélies apporte sur divers points déjà signalés (l'union des trois épisodes de la fête ; l'origine des légendes explicatives données par les anciens pour ces épisodes ; le « personnage » d'εἰρεσιώνη ; les gâteaux en forme d'écuelles, les marmites, les pots... ; l'évolution de sens du θάργηλος), elle rend compte de deux autres traits importants de la fête: l'αμφιθάλης, « l'enfant dont les deux parents sont en vie », est tout désigné pour jouer, dans le cortège de la fausse fiancée, le rôle d'un

dieu immortel, la mort étant pour ainsi dire aussi éloignée de lui que possible. Puis les divers dieux auxquels s'adressent les rites du Φαρμακός et de l'Εἰρεσιώνη (v. miss Harrison, *Prolegomena*, p. 81) sont tout à fait ceux qu'on attend dans une fête ambroisienne : *Hélios* ou *Apollon*, le dieu lumineux qui, dans le cycle indo-européen, mène la bataille contre les démons ; les *Hores*, les déesses agraires qui président, entre autres saisons, au printemps ; *Artémis* enfin, la déesse virile et chaste autant que *Pallas* elle-même. Quant à *Déméter*, nous avons dit que, dans le second rite des Thargélies, comme dans les Thalysies, elle a dû accaparer à son seul profit le « festin de tous les dieux » que l'on attendrait à cette place.

Répétons enfin que cette interprétation ne s'oppose nullement aux interprétations courantes des Thargélies, à celles notamment de Mannhardt, de Frazer ou de miss Harrison. Nous avons dit à plusieurs reprises, et nous redisons une dernière fois que, sans doute ambroisiens à l'origine, les rites des Thargélies sont, dès les premiers documents historiques, devenus *autre chose* dans la pensée des Grecs qui les célèbrent : le Φαρμακός, comme le prouve son nom expiatoire, purificatoire de φαρμακός, a cessé d'être simplement, puis a cessé tout à fait d'être le « démon » voleur et châtié pour rentrer dans une autre catégorie de victimes humaines ; l'εἰρεσιώνη, développant son squelette végétal au détriment de ses voiles et vêtements, est sur le point de rejoindre les « arbres de mai » et autres emblèmes printaniers et de perdre ainsi toute personnalité, toute figure de déesse ou de fausse déesse ; enfin, le θάργηλος lui-même, perdant tout caractère de récipient, devient sous nos yeux un gâteau végétal. Mais nous espérons avoir montré que l'unité des diverses scènes, et à l'intérieur de chacune d'elles, la présence de maint détail s'expliquent bien par l'hypothèse d'une fête communielle devenue surtout une fête végétale, d'une fête ambroisienne progressivement détachée de l'ambroisie. Bien avant l'ère chrétienne, les Thargélies nous font sans doute assister au *début* de l'évolution qui, plus avancée chez les Germains et chez les Slaves, a rendu notre enquête presque impossible sur ces deux domaines. L'ambroisie oubliée, les rites ambroisiens survivent, mais

rentrent dans le type le plus banal des rites végétaux.

Si la démonstration de l'origine ambroisienne des Thargélies n'est pas faite, la confrontation précédente aura du moins mis en évidence *la parenté de la fête de l'Ambroisie et d'un schéma ordinaire de fêtes simplement végétales*. C'est dans ce sens que nous allons chercher l'origine de nos rites et des mythes qui y correspondent.

Essai d'interprétation des Rites et des Légendes de l'Ambroisie

On ne s'étonnera pas de voir l'*ambroisie* à l'honneur dans une fête *printanière* : c'est par un raisonnement très simple que les Indo-Européens ont associé le spectacle de la nature renaissante à l'idée d'immortalité. Il n'en a pas été de même, on le sait, chez d'autres peuples : devant les phénomènes végétaux du printemps et de l'été, le Sémite ne pense pas à une vie sans fin, mais à une alternance de vies et de morts, qui se traduit dans le cycle d'*Adonis-Thammouz*. Pour le Chinois, automne et printemps marquent la rencontre dans la nature des deux principes sexuels, le *yin* féminin et le *yang* masculin, l'un maître de l'hiver et des lieux sombres, l'autre travaillant l'été, au grand jour. L'Indo-Européen, lui, commémore chaque année le triomphe définitif de la vie sur la mort, qui se poursuit sans jamais connaître de recul : au festin printanier, les hommes qui boivent le breuvage rituel n'envisagent pas la *vie* qu'ils demandent dans leurs vœux comme une succession de hauts et de bas, un enchaînement de bonheur et de malheur, un équilibre de force et de faiblesse, mais comme un progrès continu dans la force, dans le bonheur, dans la santé. C'est peut-être pour avoir possédé cette idée simple que les Indo-Européens ont conquis le monde.

A ce propos, on notera l'absence des *morts* dans la fête printanière des Indo-Européens. A moins que notre analyse n'ait été bien incomplète, nulle part les grosses réjouissances des paysans latins, ni les beuveries des guerriers norrois, ni les ébats des jeunes Arméniennes ne nous ont montré quelque mélancolie, ou même quelque recueillement à la pensée des mânes qui peut-être animent la végétation nouvelle. Nulle part nous n'avons trouvé « ce culte rêveur et voluptueux de la mort » que Renan signalait dans les Adonies, ni ce souci

d'expliquer ce qui naît par ce qui a disparu, de mettre les sources de vie en correspondance avec le pays des morts, souci que M. Granet a décelé au fond des croyances printanières des anciens Chinois (Granet, *La vie et la mort...* Ecole des Hautes-Etudes, section des sciences relig., annuaire 1920-21, p. 16-18).

Mais si le principe d'interprétation est différent, on ne saurait trop souligner que, chez tous ces peuples, la *matière rituelle* de la fête printanière reste la même ; preuve, sans doute, que cette matière rituelle est antérieure aux divers cycles légendaires qui l'ont recouverte. La question d'antériorité des rites ou des légendes ne comporte certes pas de réponse absolue, rites et légendes échangeant continuellement des actions et des réactions. Mais il ne manquera pas d'intérêt de savoir si, en dehors de l'interprétation ambroisienne que nous leur connaissons, les rites printaniers des Indo-Européens ne se suffisaient pas à eux-mêmes, ne relevaient pas de croyances beaucoup plus générales, qui se retrouvent sur de tout autres domaines. Or c'est précisément à cette conclusion que conduit l'examen comparatif des rites printaniers dans deux sociétés aussi diverses que la société indo-européenne et l'ancienne société chinoise. Ces fêtes de l'ancienne Chine, M. Granet vient de les reconstituer dans plusieurs ouvrages, notamment dans sa thèse sur les *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* (Paris, 1919). Les analogies en sont si grandes avec telle ou telle fête printanière indo-européenne, — celle d'*Anna Perenna* notamment, — que M. Granet a cru devoir les signaler dans ses notes. Nous voulons esquisser ici cette comparaison dans son ensemble *pour montrer l'indépendance première de la matière rituelle qui, chez les Indo-Européens, s'est organisée autour de l'idée d'immortalité, autour de la boisson d'immortalité.*

I. La Fête de l'Ambroisie et les rites printaniers

Nous avons indiqué plus haut, d'après M. Granet, le sens que les Chinois donnaient à leurs cérémonies saisonnières : ils célébraient la rencontre, au printemps et à l'automne, des deux principes sexuels, *yin* et *yang*. Aussi les fêtes du printemps étaient-elles en relation étroite avec celles de l'automne ; les unes comme les autres nous apparaissent d'abord au même titre comme « des fêtes des monts et des eaux ». « J'ai l'impression, dit cependant M. Granet (*op. cit.*, p. 137), *que le passage des eaux et la cueillette des fleurs jouaient un plus grand rôle aux fêtes printanières*, et qu'à l'automne c'était l'ascension et la récolte des fagots. » Et quelques lignes plus loin : « Fêtes printanières et fêtes automnales ne semblent pas avoir eu la même importance, *le printemps était assurément l'époque des principales réjouissances.* »

1. *Les fêtes printanières chinoises et les Eaux.* — Ces fêtes printanières se célébraient tantôt au bord d'un lac ou d'une mare, tantôt près d'un gué ou d'une source, tantôt au confluent de deux rivières (Granet, *op. cit.*, p. 130). L'explication philosophique est simple : le printemps est l'époque où l'activité du *yang*, toute ramassée au fond des sources jaunes, s'élance et sort ; c'est l'époque où « les sources d'eau s'émeuvent. » (Granet, *La vie et la mort*, p. 16) ; le renouveau vient des profondeurs de l'eau septentrionale (*ibid.*) : c'est du moins ce qu'assurent les savants. Les Chinois qui, mille ans avant notre ère, se réunissaient autour d'un point d'eau, n'en cherchaient sans doute pas si long : il leur suffisait, pour justifier leur rite, de voir, au printemps, grossir les sources et se gonfler les rivières.

2. *Les fêtes printanières chinoises sont des fêtes de communion.* — Autour du point d'eau se réunissaient *les habitants des villages voisins*... « Les jeunes gens allaient se chercher et partaient en bandes ; les uns offraient leur char ; les autres se faisaient inviter. En arrivant au terrain de fête, on trouvait une grande animation ; sans doute, il y avait des *installations*

provisoires, des marchands ambulants, une foule de voitures et de barques, des passeurs d'eau qui appelaient la clientèle... *Beuveries, repas en commun complétaient la communion... Une orgie terminait la fête, où l'on faisait usage de l'antique corne de rhinocéros : car ces solennités avaient un caractère auguste.* » (Granet, *Fêtes et Chansons...*, p. 133-137.)

On croirait assister, sur les bords du Tibre, à la fête romaine d'*Anna Perenna* ou aux ébats des Gaulois près du lac de Saint-Andéol. Pour que rien ne manque à la ressemblance, voici les prières de « pérennité » :

« Dans cette commensalité exceptionnelle, tous prenaient conscience d'une espèce d'intimité, différente de celle qui fonde la parenté et pour ainsi dire d'essence moins quotidienne, mais qui par ailleurs paraissait de valeur supérieure, tant dans l'ivresse de ces bombances le sentiment en jaillissait avec force. De part et d'autre, avec une coupe faite en corne de rhinocéros, on se portait des santés : « *Dix mille ans de vie! une vie sans fin !* » Et tous se rendaient grâces. » (Granet, *La Religion des Chinois*, p. 15-16). C'est ainsi qu'Ovide disait, à propos de la fête d'*Anna* :

Invenies illic qui Nestoris ebibat annos,
Quæ sit per calices facta Sibylla suos...

3. *Aux fêtes printanières chinoises assistent les hommes et les femmes.* — « C'est un fait unique dans le rituel classique, dit M. Granet, à propos de ces réjouissances printanières (*Fêtes...*, p. 164), qu'une fête réunisse en pleine campagne des hommes et des femmes » : or cette égale participation des deux sexes aux cérémonies, ce rôle important, actif, prêté aux femmes caractérise aussi la fête indo-européenne de l'ambroisie.

4. *Les fêtes printanières chinoises comportent, outre le festin de communion, des rites sexuels et des rites de concours, de tournoi, de lutte...* — On se souvient que le noyau rituel de la fête ambroisienne nous a paru composé de trois scènes : L'expulsion et le châtiment du « démon » buveur ; le festin des « dieux » ; l'expédition de la fausse « déesse » A époque ancienne, des rites correspondaient aussi sans doute aux légendes de lutte

entre dieux et démons Or les fêtes printanières chinoises, où nous venons de constater un important repas communiel, se composent essentiellement de deux séries de rites : jeux sexuels et scènes de luttes.

a) *Jeux sexuels.* — « Dans ces fêtes du renouveau et de la jeunesse, dit M. Granet (*La Rel. des Chin.*, p. 14), la communion sexuelle était le rite principal, et de tous temps, le mot de printemps signifie l'idée d'amour. Quand l'amour eût-il pu avoir plus de puissance efficace que dans sa fraîche nouveauté ?... »

Ainsi s'expliquent les nombreux rites et jeux sexuels des fêtes printanières chinoises, ainsi s'expliquent les couplets de « ces chansons d'amour du Che King » dont M. Granet a fait le centre de son étude (1). De tous ces rites, nous ne retiendrons qu'un seul, qui laisse entrevoir une explication possible pour l'épisode indo-européen du démon amoureux et de la fausse fiancée : « Les Fêtes anciennes étaient avant tout des fêtes d'initiation qui faisaient entrer dans le commerce social des jeunes gens jusque-là confinés dans le hameau de leurs familles : les fiançailles, les mariages qui atténuaient l'occlusion des groupes locaux y étaient conclus au profit de la communauté et sous son contrôle. *Les bandes que les tournois opposaient étaient faites de jeunes gens qui ne devaient être ni du même village, ni du même sexe...* » (*Op. cit.*, p. 11.)

Ici encore, la philosophie chinoise explique la montée de « l'angoisse amoureuse », comme la montée des eaux et le renouveau de la nature, par la croissance des principes *yang* et *yin*. Le mythe indo-européen n'en exprime pas si long, mais il suppose obscurément une semblable croyance, quand il montre le même démon ivre d'ambroisie et d'amour.

b) *Scènes de luttes.* — Ces rites ne sont pas moins essentiels que les précédents ; M. Granet cite les « concours principaux » : passage de l'eau et ascension du mont, autour desquels se groupent d'autres jeux, pêches, poursuites, cueillettes de

(1) M. Granet, dans la note de la page 213 de sa thèse, rapproche déjà certains rites sexuels de ces fêtes chinoises et ce que dit Ovide au sujet de la fête d'*Anna*. Nous nous expliquons mieux maintenant ces analogies.

simples, batailles de fleurs... « On sent qu'il devait y avoir dans tous ces exercices une grande émulation et que l'ascension, les poursuites, les cueillettes étaient tout autant d'occasions à luttes et à joutes ; on se lançait des invitations, des défis. Or, assurément, l'agitation joyeuse de cette jeunesse réunie ne se faisait pas dans le désordre ; ce n'étaient point des bousculades que ces luttes ; ce n'étaient point des cris confus que ces défis ; les mouvements et la voix se réglaient sur le son des instruments, on battait le tambour, on faisait résonner le tambourin d'argile et, sur le rythme qu'ils donnaient, au fil de l'eau, au penchant des collines, se déroulaient en chantant des danses processionnelles. » (Granet, *Fêtes et Chansons*, p. 135). Il y avait des joutes dans l'eau, qui se faisaient de multiples manières, et quelquefois sous forme de courses de bateau.((Id., *Rel. des Ch.*, p 34.)

Devant ce spectacle, nous imaginons quels rites ambroisiens de luttes et de concours ont pu donner naissance, dans le cycle de légendes correspondantes, aux thèmes de duel marin, de défi et de bagarre à la table des dieux, de lutte enfin entre les dieux et les démons. La bataille oratoire, l'échange de défis qui remplit la Lokasenna ou qui ouvre l'épisode hésiodique de *Prométhée* s'éclairent, si l'on se reporte aux « joutes chantées » des Chinois anciens. Il y a là en tous cas un caractère général, aussi bien des rites indo-européens que des rites chinois, et nous pouvons dire des premiers ce que M. Granet dit quelque part des seconds (*Fêtes*, p. 204) : « Dans nos fêtes, toute activité rituelle, peu importe la matière sur laquelle elle s'exerçait, prenait la forme d'un concours et à propos de tout se livraient des luttes cérémonielles... »

***

Enfin, de même que la fête printanière chinoise était une fête végétale, *de même la fête de l'Ambroisie devait avoir égard à la fertilité des champs et à la croissance des plantes utiles. Ainsi s'explique la présence, dans notre Cycle légendaire, de deux épisodes* (*l'expédition du dieu déguisé en femme, l'expulsion et la mise à mort du démon voleur*) *qui,* dans leur

forme, *en dehors de toute interprétation, recouvrent exactement deux rites courants des fêtes végétales* (1).

***

Il nous reste à comprendre comment ces rites de diverses sortes (aquatiques, de communion, sexuels, de luttes...), que nous trouvons déjà groupés dans des fêtes printanières non indo-européennes, ont pu, chez les Indo-Européens, s'interpréter de manière à former le cycle légendaire de l'ambroisie ; en d'autres termes, il nous faut essayer de comprendre comment l'un de ces rites, le *festin communiel*, a pris dans l'ensemble de la fête, du scénario, une place si importante que tous les autres rites n'ont plus été que la préparation ou le prolongement de celui-là.

(1) V. plus haut, p. 242.

II. Le Festin d'Ambroisie et le Potlatch

On sait la place considérable que tient, dans les préoccupations de toute société primitive, la question de nourriture. *Primum vivere.* L'organisation même du clan se ressent des révolutions et des coups d'état alimentaires : les succès de pêche ou de chasse, le luxe des festins offerts au clan par les chasseurs ou les pêcheurs heureux apparaissent aujourd'hui comme un facteur essentiel de l'*individualisation du pouvoir.* Bien plutôt qu'un magicien, le premier chef a été un habile nourricier (v. en dernier lieu Davy, *Des Clans aux Empires*, Ire partie, ch. VI, *les Conditions de l'individualisation du pouvoir*, p. 106-132). Quoi d'étonnant à ce que la mythologie reproduise dans ses légendes les mêmes soucis, les mêmes scènes ?

« Celui qui aspire à devenir chef..., écrit M. Davy (*o. c.*, p. 124) doit être pour son clan un grand pourvoyeur de nourriture. Il lui faut, parmi tous et sans cesse, la pêche et la chasse les plus fécondes. La mythologie (américaine) à cet égard nous livre les indications les plus significatives. Nous y voyons en effet presque toutes les histoires de héros commencer de la même façon : *le clan ou la tribu se trouvent dans la plus extrême disette, c'est la destruction certaine, lorsqu'un des membres du groupe disparaît, va se faire initier par un des êtres surnaturels si nombreux — esprits de la mer, du canot, ou de la forêt, — à une pêche ou à une chasse extraordinairement fructueuse, et revient en sauveur, rapportant en même temps que le produit de la pêche et de la chasse surnaturelle pour subvenir aux premiers besoins, des secrets de chasse ou de pêche qui mettront désormais le groupe à l'abri de toute disette.* Les recueils de Boas et Hunt pour les Kwakiutl aussi bien que les recueils tlinkit ou haïda foisonnent de faits de ce genre. »

Ce schéma des légendes nourricières de l'Amérique du Nord éclaire toute la première partie du cycle indo-européen de l'ambroisie : ici, sans doute, il s'agit d'une *boisson* précise à préparer, là au contraire simplement de pêche ou de chasse.

Mais le *drame* est le même dans les deux cas : menace de famine et de mort chez les dieux ou chez les hommes du clan ; expédition d'un héros sauveur chez un personnage marin qui finit par lui donner le moyen de conjurer la famine ; retour triomphal du héros ; festin. Chez les Indo-Européens, comme il s'agit d'une boisson à brasser, c'est une Cuve, c'est la « Cuve de la Mer » que le héros rapporte de son expédition : adaptation originale, mais reconnaissable du conte de l'initiation nourricière. Le *duel à métamorphoses* recouvre bien d'ailleurs ce que l'on sait en général des rituels d'initiation, où l'initié affronte les objets, les formes, les êtres les plus divers et les plus mobiles. Par cette première partie, le cycle indo-européen semble dériver de vrais « mystères de l'ambroisie », ou de « mystères » d'une boisson rituelle censée représenter l'ambroisie, mystères comportant naturellement une initiation, dans toute la valeur sociale de ce mot.

***

Chez les demi-civilisés de l'Amérique du Nord auxquels précisément M. Davy a emprunté le schéma de conte nourricier qu'on vient de lire, c'est-à-dire chez les Kwakiutl, chez les Tlinkit, chez les Haïda, ces rites nourriciers, ces festins collectifs jouent dans la vie sociale un rôle important, on peut même dire le premier rôle. En leur conservant leur nom indigène, les sociologues en ont même tiré toute une théorie fort intéressnate, la théorie du *potlatch* (v. Davy, *l. c.*, ; Mauss, *Anthropologie*, 1920, p. 396-397).

Le *potlatch*, suivant ces auteurs, a commencé par être un cas particulier dans le système de *prestations totales* qui réglait, à l'intérieur de la tribu, les rapports entre les deux phratries, c'est-à-dire entre les deux moitiés de la tribu, entre les deux groupes de clans qui la constituent et qui forment chacun une personnalité morale distincte, campent en des lieux différents, etc... Ce système de prestations totales domine toute la vie des deux phatries : un homme de la phratrie A ne peut épouser qu'une femme de la phratrie B : donc chaque phratrie doit pourvoir l'autre de femmes. Et ainsi pour toutes les circonstances importantes de la vie : « Le *potlatch*, dit

M. Mauss (*l. c.*) est cette institution jusqu'ici crue spéciale au nord-ouest américain où clans et phratries affrontés rivalisent entre eux de dépenses, même de destructions de richesse, et qui règle toute la vie sociale, politique, religieuse, esthétique, économique des Kwakiutl, Haida, Tlinkit, etc... *Il fait partie du système auquel nous avons proposé de donner le nom de système de prestations totales qui, lui, est normal dans toutes les sociétés à base de clans.* Car l'exogamie est un échange de toutes les femmes des clans liés par cognation. Les droits et les choses et les rites religieux et tout en général s'échange entre les clans et les diverses générations des divers clans comme ceci est évident, par exemple, chez les Warramunga en Australie centrale, où tout se fait de phratrie actrice à phratrie spectatrice. *Mais le potlatch se distingue par le caractère somptuaire marqué, par le caractère usuraire des prêts consentis de clan à clan, par le caractère agonistique en général de cette opposition des clans qui semblent entrer en lutte même mortelle autant qu'en une* série de contrats collectifs pacifiques. » L'objet du *potlatch*, à ce degré de vie collective, c'est en effet, pour la phratrie qui l'offre à l'autre à charge de revanche, de marquer son pouvoir, sa *créance* jusqu'à ce que cette autre phratrie, par un *potlatch* inverse, ait repris l'avantage. D'où le caractère agonistique que signale M. Mauss : « Le *potlatch*, écrit M. Davy (*o. c.*, p. 107), transforme les primitifs rites fondamentaux de prestations obligatoires entre phratries... en y introduisant le principe du défi, suite logique de celui de la rivalité et en les employant à produire l'inégalité et non plus à maintenir l'équilibre. Sous ses apparences concrètes, *ce potlatch est une fête que l'on donne à charge de revanche et qui constitue une cérémonie religieuse où viennent communier en même temps que s'affronter à la fois les vivants et les morts des clans intéressés. Cette fête consiste en une distribution solennelle de nourriture et de présents qui rend automatiquement celui qui la fait créancier de distributions analogues, et qui lui confère le droit de s'approprier une partie des noms, blasons et privilèges des rivaux qu'il a éclipsés par ses largesses et mis publiquement dans l'impossibilité de répondre à son défi.* »

Dans cette dernière définition, M. Davy indique déjà

l'évolution naturelle, fatale, qui a fait du *potlatch*, à peu près partout où on le constate, non plus un échange *collectif* de prestations entre phratries, mais une distribution de nourriture offerte aux clans par un *individu*. M. Davy (*o. c.*, p. 108 *sq.*) a montré comment le *potlatch* est ainsi devenu le grand procédé de l'individualisation du pouvoir dans les sociétés primitives. Comme on sait d'autre part que l'évolution mythologique et l'évolution politique vont de pair, ce changement de valeur des rites nourriciers, cette individualisation du pouvoir au profit d'un membre du clan doivent être contemporains de la formation d'une mythologie proprement dite, comportant une hiérarchie de dieux personnels, sur les ruines de la religion totémique. Aussi, dans les contes mythologiques kwakiutl, haïda, etc..., que nous rappelions tout à l'heure (expédition du héros nourricier, festin, etc...), la distribution de nourriture fonde vraiment un ordre social nouveau : « Le héros de la chasse ou de la pêche miraculeuse qui doivent sauver la tribu affamée, dit M. Davy (*o. c.*, p. 124), procède en effet, quand il revient avec son prestige d'initié et de grand pourvoyeur de nourriture, à des distributions alimentaires au cours desquelles précisément la qualité des morceaux distribués fixe le rang social de chacun de ceux qui ont part à cette distribution hiérarchisée... »

***

Dans quelle mesure est-il légitime de généraliser ces constatations faites chez les Indiens du nord-ouest américain ? Nous laissons à d'autres le soin de ce problème. Mais, chez les Indo-Européens, l'existence de semblables « joutes nourricières », cette valeur sociale de festins offertes par un heureux chasseur, par un riche paysan ne nous paraît pas improbable. Pour nous en tenir au pays russe, dont on peut constater, jusque dans les pires révolutions, la vertu conservatrice, les bylines nous font connaître un très ancien héros, *Volkh Vséslaviévitch*, dont le grand mérite est de nourrir somptueusement et miraculeusement à la chasse, à la pêche, toute sa *droujina*. Un autre héros, le paysan par excellence, *Mikoula Selianinovitch*, à qui l'on demande son nom, raconte aussitôt cette

scène de « *potlatch individualisé* » : « Je vais labourer mon seigle, dresser des meules, tirer les gerbes jusqu'à ma maison, à ma maison battre le grain, faire du gruau, chauffer de la bière, et je l'offrirai aux moujiks, qui se mettront à me saluer du nom de *Mikoulouchka Selianinovitch* (1). »

Nous nous contenterons donc de signaler combien le cycle indo-européen de l'ambroisie s'éclaire à la lumière du barbare *potlatch* : nous trouvons là aussi deux phatries, deux clans *cousins* et rivaux qui, à propos d'un festin, entrent en collaboration puis en lutte, de telle sorte que ce festin assure à l'un des deux la victoire et le pouvoir sur l'autre. Un ordre social nouveau règne dans le monde surnaturel après cette distribution de nourriture : l'inégalité est établie entre le distributeur, les bénéficiaires et les excommuniés. Le festin du *Graal* aussi bien que le festin prométhéen de Mékone ou que le festin sômique établit entre les êtres cette hiérarchie sociale que le *potlatch* a précisément pour objet de fixer. D'autre part cette fête printanière où non seulement les clans divins et les clans démoniaques se querellent pour la participation au festin, mais où, encore, les démons réclament aux dieux des déesses pour épouses fait penser à ce système de prestations totales dont, selon M. Mauss, le *potlatch* n'est qu'un cas particulier. Nous ne voyons pas, en tous cas, de meilleur moyen d'expliquer le double caractère du festin d'ambroisie, à la fois « contractuel » et « agonistique », comme dit M. Mauss.

Tout se passe comme si, dans les rites de la fête printanière où se réunissait la tribu indo-européenne, le rite central avait consisté en une scène alimentaire analogue au *potlatch* collectif puis individualisé. Si la division en phratries, à une époque très ancienne, a existé pour la société indo-européenne, on conçoit très bien quel scénario annuel a pu grouper autour

(1) « A ia rji napachu, da vo skirgy sloju,
Vo skirgy skladu, domoï vyvolotchu,
Domoï vyvolotchu, da doma vymolotchu ;
Drani naderu, da i piva navariu,
Piva navariu, da i mujitchkov napoïu.
Stanut mujitchki menia poklikivati :
Molodoï Mikuluchka Selianinovitch ! »

du festin l'ensemble des rites printaniers et constituer le cycle légendaire que nous connaissons. Etant donné que tout *potlatch* collectif est offert à charge de revanche, on supposera volontiers que chaque année, les rôles de dieux et de démons, de « vainqueurs » et de « vaincus » du *potlach* changeaient de phratrie, faute de quoi la fête ambroisienne eût marqué l'asservissement durable d'une des deux phratries à l'autre. Mais ce sont là des hypothèses sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'appesantir. Ce qui est plus clair, et se rapporte à un passé moins lointain, c'est le rôle de premier plan donné, à travers tout le cycle, à un dieu : celui qui conquiert la Cuve, qui châtie le démon à la table des dieux, qui se déguise en femme pour décevoir un autre démon, celui-là se distingue nettement de la foule anonyme de ses frères. Il est même le seul qui s'en distingue. Il n'y a pas à parler ici de tendance vers le monothéisme : nous constatons simplement, sans doute, l'expression mythologique de ce fait social de grande importance, l'individualisation du pouvoir, l'apparition d'un chef personnel dans le clan ou dans la tribu, — par le moyen du *potlatch*.

***

Avant d'essayer d'identifier la boisson humaine rituelle, dont l'Ambroisie du cycle légendaire doit être la transposition, il nous reste à montrer comment cette boisson, quelle qu'elle soit, a pu se voir attribuer la vertu merveilleuse d'immortalité. Ici encore les croyances des demi-civilisés permettent de comprendre le fait indo-européen :

« Cette conquête de nourriture destinée à alimenter le *potlatch*, explique M. Davy (*Des Clans aux Empires*, p. 125) ne correspond pas seulement à une fonction économique, mais tout autant à une activité magique... *La nourriture prend une sorte de valeur mystique* en même temps que celui qui l'a rapportée est auréolé de prestige. La nourriture, c'est la vie et la force, c'est le *mana*. *Celui donc qui donne la nourriture ou qui la mange accumule la force et produit la vie.* Et la nourriture elle-même, par une extension qui correspond à la mentalité mystique primitive, devient l'une des catégories sous lesquelles on

pense la domination et l'appropriation : on mange son ennemi mort afin de s'assimiler comme une nourriture sa substance, son *mana*. Et la mythologie polynésienne, par exemple, nous raconte de grandes luttes entre les fils du ciel et de la terre, luttes au cours desquelles on voit l'un d'eux triompher de tous ses frères sauf de celui qu'il n'a pas réussi à transformer en nourriture. »

Ceci nous aide à comprendre la double valeur de l'ambroisie dans le cycle légendaire indo-européen : elle est *d'abord la nourriture de vie par excellence, de vie sans fin ; elle est aussi le grand moyen de domination des dieux sur leurs rivaux.* Nous comprenons du même coup un rite de la fête chinoise, qui rappelle de près les prières des paysans romains au jour d'*Anna Perenna* : les anciens Chinois, réunis au printemps pour le festin rituel, faisaient circuler une grande corne de boisson en disant : « Dix mille ans de vie ! Une vie sans fin ! » Ce rite chinois marque une phase intermédiaire de l'évolution qui, poussée jusqu'au bout chez les Indo-Européens, a transformé en « boisson d'immortalité » une certaine boisson rituelle.

C'est cette boisson rituelle *réelle* qu'il nous faut maintenant essayer de déterminer.

III. L'Ambroisie et la Bière

Nous n'avons plus à justifier ce dernier problème : tout ce qui précède suppose nécessairement une connexion étroite entre la fête communielle et le cycle légendaire, par conséquent entre la boisson de la fête et celle du cycle. C'est d'ailleurs un fait que toute société, imaginant le monde invisible d'après le monde visible, prête à ses dieux ses passions, ses modes d'activité, et, avec le reste, ses goûts en matière culinaire. Les dieux méditerranéens apprécient le vin tout comme leurs adorateurs et le gâteau, le « pain bénit » qu'on consacre au Seigneur change de saveur suivant les provinces. Parfois, par réaction, ces mets, ces breuvages humains attribués aux dieux prennent un caractère sacré qui les exclut de l'usage profane : c'est le cas du **sauma* indo-iranien. Plus souvent, la boisson des dieux acquiert simplement sur le plan humain un prestige tout particulier : il en a été ainsi de la bière chez les Scandinaves (v. Cahen, *La Libation...*, p. 21).

Quelle pouvait donc être la boisson dont usaient les Indo-Européens au cours de leur fête printanière ? On songe tout de suite à la vieille boisson fermentée, l'hydromel, le **medhu*, dont le nom a survécu presque partout soit dans son sens premier, soit pour désigner le miel dont il est tiré. Que ce **medhu* ait été considéré comme une boisson des dieux, comme une matière de libation, la chose est certaine : peut-être même y avait-il un « Cycle de l'hydromel », racontant la fabrication et les diverses aventures du breuvage. Certains épisodes eddiques, quelques traditions hindoues, peuvent le laisser supposer. Les Grecs, qui ont nommé μέθυ toute boisson fermentée, en particulier le vin, savent qu'il ne faut pas en offrir en libation aux divinités infernales (Sophocle, *Œd. Col.*, v. 481) ; peut-être y a-t-il là le reste verbal d'antiques interdictions. Mais, d'après ce que nous avons pu reconstituer du cycle de l'ambroisie, rien n'y rappelle les propriétés ni la fabrication de l'hydromel. Si les Grecs ont confondu assez tôt

ἀμβροσία et μέθυ, c'est pour avoir enlevé à l'un comme à l'autre toute signification précise. De même si, dans les Védas, *madhu* et *amrta* n'ont parfois pas de frontières nettes, c'est pour avoir subi l'un et l'autre l'attraction du *sôma ;* mais plus tard, dans l'Amrtamanthanam des épopées où l'*amrta* reprend son indépendance, rien ne fait penser au *madhu.* Il faut donc chercher d'un autre côté.

Mais surtout la présence, dans le Cycle de l'Ambroisie. de thèmes recouvrant d'anciens rites évidemment végétaux (*expulsion et mise à mort du démon* ; *déguisement féminin du dieu*) *prouve que l'Ambroisie a dû primitivement correspondre à une boisson rituelle* à base végétale.

***

On a pu remarquer que chez les peuples indo-européens, que leur migration a conduits vers le sud, le nom fabuleux de l'ambroisie s'est bien conservé, mais que la boisson désignée par ce nom a subi l'une des trois mésaventures suivantes : ou bien la boisson divine a été assimilée à une *nouvelle* boisson humaine, spéciale au nouvel habitat de ces peuples (le **sauma* chez les Aryens ; le *vin* parfois chez les Grecs) ; ou bien elle est devenue une boisson imaginaire sans aucun répondant terrestre (l'*amrta* épique ; l'ἀμβροσία grecque) ; ou bien elle a été personnifiée (l'*amesha-spenta Ameretât;* l'Océanide Ἀμβροσία; *Anna Perenna*).

Inversement, chez les peuples indo-européens qui sont restés au nord, le nom mythique de l'ambroisie n'est plus en usage, mais la boisson divine elle-même est constamment assimilée à une boisson humaine, à la *bière* (la bière des *Tuatha Dê Danann* Irlandais ; la bière des *Ases* scandinaves ; — cf. la bière des festins de *Vladimir-Soleil* chez les Russes).

Il serait hâtif de tirer de ce seul phénomène une conclusion. Mais voici, en trois points, l'hypothèse qu'il suggère :

1. *A l'époque de vie commune, les Indo-Européens connaissaient, à côté de l'hydromel, une boisson fermentée à base de céréales* (*d'orge, sans doute*), *dont peut-être ils n'usaient que solennellement, à la fête du printemps, et qui recevait de ce fait,*

avec un caractère religieux, un nom rituel (*Nmrto-*ou un nom analogue*).

2. *Les Indo-Européens qui émigrèrent vers le midi négligèrent par suite de circonstances géographiques diverses — rencontre de la vigne, de la plante sômique..., — la fabrication de cette liqueur à base de céréales, et la remplacèrent par les liqueurs plus usuelles ou plus faciles à préparer sous ces nouveaux climats, le sôma et le vin. Le cycle* légendaire *de l'ambroisie suivit cette adaptation du cycle* rituel (*thèmes amrtiques passés au sôma ; assimilation de l'ἀμβροσία et de diverses sortes de vin*), *ou cessa de correspondre à une réalité humaine, et l'ambroisie ne fut plus, dans ce dernier cas, qu'une essence fabuleuse, une liqueur de pure fantaisie, un nom propre, tout prêt à être personnifié.*

3. *Inversement, les peuples indo-européens restés au nord généralisèrent et, dans une certaine mesure, laïcisèrent l'usage de la boisson à base de céréales : le vin, ni le sôma, n'était là pour lui faire concurrence, et la culture de l'orge prospérait sous ces climats. Ils en firent même souvent leur boisson préférée, à la place de l'ancien hydromel. Mais, du même coup, le nom rituel, religieux de « liqueur d'immortalité » trop contraire à un usage journalier, céda la place à des noms plus simples* (*« boisson d'orge »*, *par exemple, ou tout autre*). *Bien plus, cette « vulgarisation » de l'ancienne boisson d'immortalité et la disparition de son nom religieux ont dû favoriser chez les Germains l'évolution que nous avons signalée dès nos premières pages, de la bière des Ases en simple boisson divine, sans vertu proprement immortalisante.*

Voilà l'hypothèse qui nous est suggérée par un phénomène très général, par la répartition à travers le monde indo-européen de la bière d'une part, du nom mythique de l'ambroisie d'autre part. Quelques remarques appuieront cette hypothèse :

1. D'abord, une objection s'écarte d'elle-même : on admet à peu près universellement que les Indo-Européens n'ont pas connu la bière, justement parce qu'ils n'ont pas laissé, dans les langues de leurs descendants, un nom général, comme c'est le cas pour l'hydromel (**medhu*). Mais, si nous avons raison, à l'époque indo-européenne, le seul nom de la bière, ou de la boisson à base de céréales qui a pu la précéder, était le nom sacré, rituel : *ambroisie*. Les peuples qui, restant sous les climats

favorables au maintien de la bière, en ont laïcisé l'usage, se sont choisis postérieurement, indépendamment, des noms nouveaux. Les peuples qui, comme les Grecs, ont retrouvé plus tard l'usage de la bière, ont créé eux aussi des noms nouveaux. Schrader, dans son *Reallexikon* (s. v. *Bier*) rappelle cependant que certains termes techniques sont communs à deux ou plusieurs peuples indo-européens : 1. v. h. a. *briuwan* « brasser »; thr.-phr. βρῦτον, βροῦτος ἐκ κριθῶν πόμα, Hés.; lat. *defrutum ;* 2. v. h. a. *trestir* « levure » ; lat *fraces ;* 3. ag. s. *ealu*, v. n. *œl*, « bière » ; lit. *alùs* (d'où finn. *olut*) ; v. sl. *olu*, « bière » ; cf. pruss. *alu* « hydromel ».

Mais ce qui serait étonnant, ce qui est impossible, c'est l'accord unanime entre ces noms de formation relativement récente.

2. Toute question de nom mis à part, il n'est pas invraisemblable que les Indo-Européens aient connu une boisson à base d'orge. L'usage de la bière sans houblon est attesté dans le nord de l'Europe bien avant Jésus-Christ. *L'orge était sûrement connue des Indo-Européens*, puisqu'un même radical figure dans gr. κρῖ, κριθή, lat. *hordeum*, v. h. a. *gersta*, arm. *gari*, et dans le nom celtique de la bière (κοῦρμι, κόρμα, d'après les anciens ; gaul. *cervesia*, irl. *cuirm*, cymr. *cwref*, etc...) Il n'y a donc aucune impossibilité matérielle à ce qu'ils aient, au moins une fois l'an, lors de la fête printanière, préparé une boisson fermentée à base d'orge.

3. *Il y a, chez les Grecs, des traces de cette ancienne boisson sacrée.* Sans revenir sur la parenté, signalée plus haut d'après Athénée, de la *pankarpia*, du *thargelos* à base de céréales et de l'*ambrosia* (v. plus haut, p. 262), nous nous contenterons de rappeler le passage bien connu des *Prolegomena* (p. 414 *sq.*) de miss Harrison, où, étudiant les surnoms de *Dionysos*, elle montre dans les adjectifs Βρόμιος, Βραιτής et Σαβάζιος le témoignage d'un état de choses antérieur où *Dionysos* n'était pas encore le dieu du vin, mais le dieu d'une boisson fermentée à base de céréales (βρόμος = « avoine » ; Βραιτής : cf. bas lat. *braesum* = « malt » ; Σαβάζιος : cf. illyrien *sabaia, sabaium* = « sorte de bière »). Est-ce donc dès lors un hasard si, dans le texte d'Hygin (fab. 182) où *Ambrosiè*

est nommée parmi les filles de l'océan nourrices de *Zeus* ou de *Dionysos*, on voit figurer, juste à côté d'*Ambrosiè*, comme son doublet, une *Bromie* (cf. Serv., *ad Egl.*, VI, 15 : *Brome*) ? — Ce même texte d'ailleurs, malheureusement incomplet, connaît, à propos d'*Ambrosiè*, de *Bromiè*, et de leurs sœurs, une scène de *changement de sexe* qui, pour ne pas recouvrir exactement la scène ambroisienne du dieu déguisé en déesse, n'en est pas moins curieuse à cette place : comme *Ambrosiè*, *Bromiè* et leurs sœurs commencent à vieillir, le dieu qu'elles ont nourri les fait transformer en jeunes hommes par *Médée*. Peut-être, nous l'avons expliqué, y a-t-il ici la trace d'une forme spéciale, dionysienne, du cycle et de la fête indo-européens ? *Mais nous n'avons à en retenir, pour l'instant, que le doublet Ambrosiè Bromiè, c'est-à-dire, sans majuscule, « boisson d'immortalité-boisson d'orge.* » Il confirme à la fois les hypothèses de miss Harrison et les nôtres. Enfin miss Harrison s'est aussi demandé si l'épithète homérique de la terre, ζείδωρος, « donneuse d'épeautre », si singulière dans sa précision, ne s'explique pas par un usage rituel de cette sorte de céréales.

4. L'Inde védique, même, où l'herbe *Sôma* et la boisson tirée du *Sôma* ont remplacé selon notre hypothèse l'orge et la boisson à base d'orge, semble avoir conservé le souvenir de l'ancien état de choses : on sait le nombre infini de doublets que les Brâhmanas donnent à la bataille sômique des *Dêva* et des *Asura*. C'est la lune, c'est l'arbre *udumbara*, c'est le mètre sacré *gâyatrî*, c'est le soleil, ce sont les saisons, etc... qui forment l'enjeu du combat et l'instrument de la victoire. Or, parmi ces récits, il en est un où l'on voit l'*orge* élevée au-dessus de toutes les plantes, et jouant dans la lutte le rôle exact de l'*amrta :* « *Comme les Dêva et les Asura étaient en rivalité, toutes les plantes désertèrent les dieux ; seule l'orge resta fidèle. Les dieux triomphèrent, et avec l'orge ils reprirent à leurs rivaux les autres plantes* » (*Çat B.*, III, 6, 1, 8-9)

5. La bière, par convenance naturelle, était toute désignée comme boisson des fêtes printanières : La meilleure bière se brasse au mois de mars, parce que c'est alors que la germination de l'orge et les transformations chimiques qui l'accompagnent s'accomplissent le mieux. L'expression « *bière de mars* »,

pour désigner la meilleure bière, est encore aujourd'hui d'usage courant. Puis M. Cahen (*Libation...*, p. 107) a déjà souligné, — en présentant la chose comme une innovation des Germains, — la grave différence qui existe entre le **medhu-*, hydromel, et la bière : la bière est une boisson généralement fabriquée par les *femmes*, avce du grain sans doute cultivé par les *femmes*. Or les fêtes printanières, celles de l'Ambroisie comme les autres, sont mixtes ; les femmes y ont même souvent une part essentielle.

Boisson de mars, boisson préparée par les femmes, la bière est à sa place dans le cycle de l'Ambroisie.

6. Enfin, si nous avons raison, il doit se trouver, dans le cycle de l'ambroisie, parmi les thèmes de « fabrication », des détails qui ne s'expliquent que rapportés à la bière. Nous ne tiendrons pas compte ici du récit scandinave, où la boisson est bel et bien présentée comme bière ; nous considèrerons seulement la description fantastique que les poètes épiques hindous ont laissée du brassage de l'*amrta*. L'opération n'a, pour eux, aucun correspondant dans la réalité humaine ; ils semblent bien penser au barattement (*manthanam*) du lait dans la jarre ; mais leur description dépasse vite ces limites étroites, et l'on serait embarrassé de retrouver dans les vers du Mahâbhârata l'humble travail domestique de la fabrication du beurre.

Or il existe un poème finnois (XXe runo du Kalevala) qui décrit, en l'amplifiant aussi jusqu'à des proportions fantastiques, le brassage de la *bière*. Quand on le compare au récit hindou, on ne peut méconnaître l'analogie des deux tableaux, qui font d'ailleurs partie de cycles bien différents.

La mère de famille de Pohjola, préparant le festin de noces de sa fille, « brasse la boisson puissante, dans le vase neuf, dans la Cuve en bois de bouleau » (trad. Leouzon le Duc).

« Durant un mois, les pierres du foyer rougirent sous le feu, l'eau chauffa pendant plusieurs étés ; les grands bois furent dévastés pour alimenter la flamme, les sources furent épuisées pour fournir de l'eau...

« La fumée s'éleva au-dessus de l'île, la flamme brilla au haut du promontoire, la fumée tourbillonna, en nuage épais,

dans l'espace, du sein du foyer puissant, du feu immense ; elle remplit la moitié du pays de Pojha, elle assombrit toute la région de Karjala (= Karélie). Le peuple contemplait ce spectacle, il le contemplait et était saisi d'étonnement : « Quelle est cette fumée qui s'élève, quel est ce brouillard qui tourbillonne dans l'espace ?... »

Bien mieux, le récit finnois va peut-être nous expliquer l'étrange détail hindou du *poison*, qui, naissant d'une fermentation excessive, manque de causer la mort des mondes, — détail que, d'après certaines traces dans la littérature avestique, nous avons pu reporter à l'époque indo-iranienne.

Le brassage achevé, on a mis la bière en tonneau. Mais la bière s'agite : « S'il venait, maintenant, quelqu'un pour me boire, pour m'épuiser ; s'il venait quelqu'un pour chanter mes louanges, pour me célébrer glorieusement ! » C'est en vain qu'on cherche le chanteur désiré...

Alors « la rouge bière vociféra des menaces, la fraîche boisson s'enfla avec violence dans le tonneau de chêne, sous les cercles de cuivre : « Si l'on ne me procure point un chanteur, un bon chanteur, un chanteur capable de chanter habilement, d'entonner un chant solennel, je brise tous mes liens, je m'enfle tellement que le tonneau volera en éclats !... »

Aussitôt la mère de famille de Pohjola envoie sa servante porter des invitations à tous, estropiés, misérables, aveugles, mais surtout à *Wainamoinen* « pour qu'il fasse entendre de beaux chants » ; et ainsi le péril se trouve conjuré.

C'est de la même manière qu'à la fin de la préparation de l'*amrta*, l'océan, n'arrêtant point de fermenter, fait naître un poison qui menace de déborder sur les mondes, et que *Vishnu*, qui surveille la manœuvre, supplie *Çiva* d'absorber ce poison.

Dans l'un et l'autre cas, là le *souvenir* rituel, ici le spectacle quotidien de ce qui se passe lors du brassage de la bière semblent avoir dicté aux poètes les traits de leur description fantastique, et notamment ce détail de la *fermentation excessive qu'il faut arrêter*.

***

L'hypothèse n'est certes pas démontrée par ce faisceau de simples présomptions. Nous ne voyons pas en tout cas de meilleur moyen de parfaire une correspondance pourtant indispensable entre le cycle légendaire et la fête printanière de l'Ambroisie.

Voici comment peut se résumer la solution que nous proposons : *Tout se passe comme si le cycle de l'Ambroisie traduisait en légendes une fête printanière dont l'épisode central était une sorte de* potlatch *de bière* (*ou d'une autre boisson fermentée à base de céréales*).

Conclusions générales

Au terme de cette étude, il importe de dégager quelques conclusions générales, et avant tout quelques règles de méthode susceptibles d'autres applications.

1. La première n'est point nouvelle, mais reçoit ici une bonne confirmation : *c'est en partant des rites qu'il faut chercher l'explication des légendes.* Tant que nous n'avions fait que déterminer et reconnaître les légendes ambroisiennes chez les divers peuples de la famille, nous n'étions pas en mesure de les interpréter ; considérées comme une traduction originale de rites printaniers et communiels, elles ont perdu toute étrangeté et l'unité profonde en est apparue. L'opération inverse, un essai d'explication des rites par les légendes, n'eût donné aucun résultat.

2. La mythologie comparée (au sens étroit du mot, *par familles*) a, dans la science des religions, une place nécessaire. Si l'on prenait par exemple le mythe de *Pandore* et si l'on essayait de l'interpréter directement à la lumière des documents australiens ou africains, c'est-à-dire si on lui appliquait d'emblée *la méthode ethnographique*, on arriverait à une explication toute artificielle ; mais si l'on se bornait à l'étudier *historiquement*, on n'en éclaircirait ni la formation ni les éléments. La *méthode comparative* (au sens étroit du mot) nous a permis d'éviter ce double écueil : elle nous a montré dans l'histoire de *Pandore* et du πίθος une adaptation de l'histoire indo-européenne de la Fausse Fiancée et du vase d'immortalité ; elle nous a ainsi tout d'abord permis d'en prolonger dans la préhistoire l'étude historique ; puis nous avons pu appliquer à la donnée indo-européenne ainsi reconnue la méthode ethnographique, c'est-à-dire la rapprocher de phénomènes religieux universellement constatés (rites sexuels, processions printanières de mannequins, d'hommes déguisés en femmes, jeux divers à l'occasion des cérémonies de prestation...).

Cette méthode comparative doit être évidemment appliquée avec prudence ; il y a une foule de légendes grecques et latines qui, n'ayant rien d'indo-européen, n'en relèvent pas. Mais, jusqu'à présent, par réaction contre Max Müller ou contre Regnault, on a peut-être donné dans l'excès contraire : l'exemple de l'ambroisie vient rappeler à propos *qu'il est possible de reconstituer, sinon une mythologie, du moins certains ensembles précis de légendes indo-européennes, en relation avec des ensembles parallèles de rites.* Il n'y a qu'à chercher.

3. Il serait facile, en classant toutes les formes, tous les accidents d'évolution des légendes, tels que nous les avons consignés et expliqués au cours de la seconde partie, de dégager quelques « lois » générales de cette évolution. On pourrait étudier ainsi les accidents *mécaniques* et leurs conséquences (chute ou atrophie d'un détail essentiel ; dédoublements de thèmes ; confusions, substitutions, contaminations...) ; les accidents *psychologiques* (personnification d'un objet ; changements de la qualité des personnages : par exemple, un personnage sympathique prenant la place d'un personnage antipathique ; ou un même personnage se substituant à deux personnages primitivement distincts...) ; les accidents *sociologiques* (introduction d'idées philosophiques ou sociales... ; marque « nationale » imprimée aux légendes : goût du colossal, esprit satirique, mysticisme...) ; les accidents *géographiques* (union, fusion de doublets locaux...) etc... Cependant, après l'analyse d'un seul cycle, il serait prématuré de pousser en détail cette étude théorique. Il est bien probable que nous n'avons pas rencontré tous les modes possibles de déformation des légendes.

4. La mythologie indo-européenne que nous avons entrevue n'a rien de primitif. Nous avons dit que les légendes de l'ambroisie sont une interprétation originale, poétique, de rites préexistants. Comment s'est faite cette interprétation ? C'est à dessein que nous venons de parler de poésie. Nous avons acquis la preuve que, de l'Inde à Rome, de la Grèce à l'Arménie, des *chants*, des récitations accompagnaient les épisodes mimés du cycle : l'expédition d'*Anna* déguisée chez *Mars*, la procession d'Εἰρεσιώνη, l'envoi de *Vâc* chez le démon *Viçvâvasu*, la

confection du mannequin *Vicak* — sans parler de l'aventure de *Thor* déguisé chez *Thrym* — ont donné naissance à des contes rituels ou à des chants dont nous avons conservé parfois de curieux échantillons. Il devait en être de même chez les Indo-Européens, *et la fantaisie des individus, des poètes a dû être, dès cette époque, un facteur important de l'évolution des légendes*. C'est ainsi que, pour les drames magico-religieux des Australiens, « les scénarios sont inventés par des *individus* qu'on connaît » (A. van Gennep, *Formation des Légendes*, p. 116, d'après *Mythes et Légendes d'Australie*.) — En tous cas nous sommes en présence de peuples qui croient à des dieux multiples bien individualisés, en relation avec les forces de la nature mais extérieurs à ces forces. Ces demi-civilisés, au moins dans leur fête printanière, ne nous laissent guère entrevoir, en matière de totémisme, que des survivances ; tout au plus, l'épisode de la Fausse Fiancée fait-il penser à une ancienne loi exogamique et le *potlatch* ambroisien à une ancienne organisation en clans et phratries. Enfin, si l'épisode du démon châtié semble bien être l'interprétation nouvelle d'un ancien rite de sacrifice humain végétal, ce rite, avant la dislocation de la communauté indo-européenne, s'était déjà réduit, semble-t-il, à un simulacre plutôt joyeux. *Il faut donc renoncer à voir dans la mythologie indo-européenne, comme dans la langue indo-européenne*, quelque chose de primitif.

5. A plus forte raison, il faut renoncer à cette chimère pour les mythologies védique, grecque, etc... — Nous avons vu, par exemple, que la légende de la Fiancée fatale dans l'Inde, à la fin de l'époque védique (légende de *Vâc*) était déjà aussi évoluée, presque aussi humanisée qu'à Rome aux environs de l'ère chrétienne (légende d'*Anna*). Les effusions naturalistes du Rig-Veda ne sont d'autre part que le développement voulu, systématique d'une tendance déjà sensible mais encore secondaire dans les mythes indo-européens.

6. Enfin nous ne pouvons conclure cette étude sans souligner l'exceptionnelle valeur *humaine* de la mythologie grecque. A en explorer trop longtemps les obscures fondations on risque d'oublier jusqu'où, poétiquement et philosophiquement, elle s'est élevée. On chercherait en vain, même dans

l'Inde, même chez les Celtes, un *créateur* qui, comme Eschyle, ait fait surgir de deux ou trois épisodes du cycle un drame prométhéen. Nous avons entendu les sarcasmes de *Loki* excommunié, les incantations d'*Ahriman* vaincu. Certes les fureurs de *Prométhée* enchaîné sont de même origine. Mais quand on a dit cela, on n'a pas tout dit. Le danger d'études comme les nôtres est d'estomper le sentiment des valeurs, d'établir, entre toutes les fantaisies de tous les cerveaux, une terne égalité. Puisque la Grèce est en jeu, ce serait un sacrilège, et loin de servir au progrès de l'intelligence, ce travail de nivellement marquerait un recul : quand Racine ou Gœthe, lisant Sophocle ou Eschyle, entraient en communion avec les mythes grecs sans en connaître, sans en chercher les humbles débuts, ils utilisaient certes mieux notre trésor humain que nous ne le ferions si, contents de retrouver en *Pandore* le mannequin des fêtes printanières, en *Prométhée* le banal démon châtié du conte indo-européen, nous oubliions tout ce qu'ils ont plus tard recueilli, cristallisé sur eux de pensées, d'aspirations, de sagesse, de beauté. Nous ne devons donc pas nous méprendre sur la portée de l'œuvre que nous venons d'accomplir : les souterrains du temple sont déblayés. Mais les colonnes et leur harmonie, les frises, et les autels, et les dieux appartiennent à d'autres : les humanistes ont choisi la meilleure part.

TABLEAUX DE CONCORDANCE

Pour faciliter l'examen général et rapide du Cycle indo-européen de l'Ambroisie, nous réunissons, dans ces dernières pages, les témoignages les plus caractéristiques des diverses mythologies indo-européennes. Ces témoignages ayant été étudiés à leur place au cours du livre, leur rapprochement ne demande pas de nouveaux éclaircissements.

1. Le Cycle hindou (*amrta*)

I. — Les *Dêva* craignent la mort. Ils délibèrent sur les moyens de préparer la nourriture d'immortalité, l'*amrta*. Conseillés par *Vishnu*, ils décident de baratter l'océan dans son « vase ». Ils s'entendent pour cela avec les *Asura*.

Conquête des outils : les *Dêva*, entre autres choses, vont demander au *Maître des Eaux* de prêter l'océan pour l'opération.

Ils barattent l'océan. L'*amrta* apparaît, ainsi que divers êtres divins (*Lakshmî*..). Un poison, né du barattement excessif, menace le monde ; il est absorbé par *Çiva*.

III. — Les *Asura* ont dérobé l'*amrta*, et réclament en outre la possession de la déesse *Lakshmî*.

Vishnu-Nârâyana revêt l'apparence de *Lakshmî* et, suivi de *Nara* également déguisé en femme, se rend chez les *Asura*. Ceux-ci, fous d'amour, donnent l'*amrta* à la fausse déesse qui le reporte aux *Dêva*.

II. — Les *Dêva* assemblés boivent l'*amrta*. L'*Asura Râhu* se joint subrepticement à eux. Dénoncé, il est décapité par *Vishnu*. En tombant son corps ébranle la terre.

IV. — Mêlée générale. Les *Asura*, vaincus surtout par *Vishnu*, sont précipités dans les eaux et sous la terre. Les *Dêva* gardent définitivement l'*amrta*.

2. Le Cycle iranien (*Ameretât et la Création*)

I. — *Ahura-Mazda* cherche à affranchir sa création de la mort, de la faim, de la soif... Il offre alliance à *Angra-Mainyu* qui refuse. [Autre version : il s'agit de préparer en commun un festin (Eznik).]

Le dieu *Tistrya* va conquérir la Mer sur le démon *Apaosha* au cours d'un duel à métamorphoses.

Ahura-Mazda crée, à partir de la « bonne lumière » (qui est dans cette mer ?), les *Amesha-Spenta* (les saints *immortels*), entre autres *Ameretât*, génie de l'*immortalité* (cf. *Gaokerena*, la plante d'immortalité qui est dans cette mer). Un poison, né de cette mer, et menaçant de détruire la création, est neutralisé par *Tistrya*.

III. — *Angra-Mainyu* veut enlever à la création d'*Ahura-Mazda* la santé, la vie, etc... (cf. *Ameretât*) : sa fille, la *Djahi*, va en

expédition contre l'homme, la création, etc..., et leur enlève tout cela.

II. — IV. — *Angra-Mainyu* pénètre dans le Ciel, d'où *Ahura-Mazda* le précipite.

Mêlée des *Daêva* et des *Yazata*. Les *Daêva* sont écrasés et *Angra-Mainyu* attaché au mont *Arezûra*.

3. Le Cycle scandinave (*bière des Ases*)

I. — Les *Ases* n'ont pas de quoi manger. Ils délibèrent. Sur le conseil de *Thor*, ils décident que c'est *Ægir*, dieu de la mer, qui leur brassera la bière. *Ægir* demande qu'on lui procure d'abord une Cuve.

Conquête de la Cuve : *Thor* et *Tyr* vont chez le géant *Hymir* (génie de la mer hivernale) ; ils en rapportent l'immense *Cuve de la Mer* à la suite d'une série d'épreuves (*Thor* tue le bœuf noir, pêche le serpent...).

Dans cette cuve, *Ægir* brasse la bière des *Ases*.

II. — Les *Ases*, assemblés, boivent la bière. *Loki*, « excommunié », se joint à eux et demande à boire. Après une scène de querelle, les *Ases* expulsent *Loki* et l'attachent à un rocher. Par ses tressaillements, *Loki* provoque les tremblements de terre.

III. — Le géant *Thrym* a volé l'objet qui seul assure aux *Ases* durée et hégémonie : le marteau de *Thor*. *Thrym* déclare qu'il ne le rendra que si on lui livre en échange la déesse *Freya*.

Thor se déguise en *Freya* et, suivi de *Loki*, va chez *Thrym* qui, fou d'amour, remet l'objet de pérennité à cette fausse fiancée.

IV. — *Thor* massacre *Thrym* et les *Géants*.

4. Cycles grecs (*ambrosia et Ambrosia*)

I. — Les dieux ont besoin d'une nourriture ; — ou *Zeus*, *Dionysos* d'une nourrice.

Cette nourriture est l'*ambrosia* produite par l'océan ; — ou bien cette nourrice est l'*Océanide Ambrosia*.

II. — Un homme (*Tantale*...) s'assied à la table des dieux. Il dérobe l'*ambrosia*.

Les dieux l'écrasent sous un mont (*Sipyle*) ou sous la menace d'un rocher suspendu...

III. — *Ambrosia* (nourrice de *Dionysos*) se fait vieille. Alors *Dionysos* lui rend la jeunesse en la changeant de sexe.

IV. — Guerre des Dieux et des Titans : l'*ambrosia* assure aux

dieux la victoire, par l'alliance des Hécatonchires (cf. le *pharmakon d'immortalité* dans la guerre des Dieux et des Géants).

4 *bis*. Un Cycle grec, béotien? (*Prométhée et le pithos d'immortalité*).

I. — Les dieux (autour de *Zeus*) et les hommes (autour de *Prométhée*) se réunissent pour un repas solennel.

Prométhée prépare la nourriture. (D'après Eschyle, collaboration, impossible à préciser, de *Prométhée* et d'*Océan*.)

II. — *Prométhée* donne aux hommes par ruse la part de nourriture qui revient de droit aux dieux. *Zeus* se venge en cachant le blé (et aussi le feu nécessaire pour cuire cette nourriture ; *Prométhée* vole le feu).

Les dieux se saisissent de *Prométhée* et l'attachent à un mont.

III. — *Prométhée* et *Epiméthée* ont dérobé à *Zeus* le *pithos* qui contient « l'absence de mort » (ou les maladies mortelles). Les dieux fabriquent une forme féminine mystérieuse, *Pandore*, qu'ils envoient, conduite par *Hermès*, comme fiancée à *Epiméthée*. *Pandore*, affolant d'amour *Epiméthée*, ouvre le *pithos* d'où s'échappe « l'absence de mort » (ou les maladies mortelles).

IV. — Les dieux supplicient les frères de *Prométhée* et d'*Epiméthée* : *Menoitios*, *Atlas*.

5. Le Cycle latin (*Anna Perenna*)

I. — Les Plébéiens sont menacés de mourir de faim sur le Mont Sacré. *Anna Perenna*, « nourrice de pérennité », leur prépare et leur apporte de la nourriture.

[Le cycle lavinien a gardé ici la trace d'un duel marin : *Battus*, roi de l'îlot de Mélite, sommé de livrer *Anna Perenna*.]

Anna Perenna est promue déesse.

III. — *Mars* réclame *Minerve* pour femme. *Anna Perenna* se déguise en *Minerve* et, accompagné du cortège ordinaire des fiancées, se rend chez *Mars*. *Mars* dupé... Eclat de rire général. [Sur la cista de Préneste, *Minerve* va reconquérir chez *Mars*, par un « duel amoureux », un *dolium* à contenu liquide.]

II. — [La scène de *Mamurius* (=*Mars*) expulsé et flagellé est rattachée à un autre cycle.]

5 *bis*. Le Cycle latin-chrétien (*Anna Petronilla*)

I. — Les chrétiens, assemblés chez *saint Pierre*, ont besoin de manger. *Anna Petronilla* leur prépare et leur sert le repas.

III. — Le païen *Flaccus* réclame *Petronilla* pour femme. Plutôt que de céder, *Petronilla* se laisse mourir *de faim*. Le cortège de fiancée qui vient la chercher la trouve morte : *Flaccus* déçu...

II. — Le païen *Flaccus* ayant fait massacrer une compagne de *Petronilla*, *Nicodème* recueille subrepticement les restes de la martyre. *Flaccus* fait saisir et flageller *Nicodème*, qui est enfin précipité dans le Tibre.

6. Le Cycle gallois-chrétien (*Graal*)

I. — Les chrétiens (*Pécheurs et Saints*) sont menacés de famine. *Joseph* consulte l'*Esprit* qui lui ordonne de dresser un festin mystique autour du *Graal*, et d'envoyer un *Saint* en expédition de pêche.

Un *Saint*, « le Riche Pêcheur » rapporte d'un étang un poisson *qu'on ne mange pas*, mais qu'on pose près du *Graal* (anciennement, le *Graal* lui-même ?).

II. — Les *Saints* assemblés se rassasient du festin mystique. Un *Pécheur*, *Moïse*, se joint à eux. A peine est-il assis qu'il est englouti, et enseveli sous une roche brûlante.

IV. — Les *Pécheurs Siméon* et *Canaan* essaient de massacrer tous les *Saints*. Ils sont saisis et suppliciés.

III. — *Mordrain* est dans une île, possesseur de la « Grâce » que vient de lui conférer le baptême. Le *Diable* déguisé en femme vient pour la lui ravir (mais le *Christ* intervient).

7. Le Cycle russe (*Maria-Cygne Blanc*)

I. — Les Paladins de Kiev, réunis pour un festin, ont besoin de nourriture. *Vladimir-Soleil* envoie *Mikhaïlo Potyk* vers la Mer pour y prendre la nourriture de choix des tables russes, le *Cygne Blanc*.

Mikhaïlo Potyk capture sur la mer *la Femme-Cygne Blanc*, *Maria*. [Variante : il conquiert cette « princesse » par une partie d'échecs gagnée sur un roi transmarin]. Il ramène à Kiev et épouse *Maria-Cygne Blanc* qui (après une aventure où intervient l'eau vivifiante) passe pour *immortelle*.

Festin chez *Vladimir* ; on y mange naturellement tout autre chose que le *Cygne-Blanc* personnifié, *Maria.*

III. — IV. — 160 princes étrangers marchent sur Kiev et exigent qu'on leur remette *Maria-Cygne Blanc. Mikhaïlo Potyk* se déguise en femme et se rend chez les prétendants qui, aveuglés d'amour et sans méfiance, se laissent massacrer un par un.

II. — Un prince étranger a enlevé *Maria* (cette fois avec son consentement) *Mikhaïlo Potyk* arrive à leur campement. La rusée *Maria* l'accueille bien, lui donne à boire une coupe de « vin vért » qui l'endort. Aussitôt *Maria* le pétrifie et la pierre s'engloutit sous le sol.

INDEX

Abréviations :

Arm.	Arménien.	I. I.	Indo-Iranien.	Pol.	Polonais.
Bab.	Babylonien.	Ind.	Hindou.	R.	Russe.
Bh.-P.	Bhâgavata-Purâna.	Ir.	Iranien.	Râm.	Râmâyana.
Gall.	Gallois.	Irl.	Irlandais.	Scand.	Scandinave.
Gaul.	Gaulois.	Koutch.	Koutchéen.	Sl.	Slave.
Hym.	Hymiskvidha.	Lit.	Lituanien.	Tch.	Tchèque.
I. E.	Indo-Européen.	Mhbh.	Mahâbhârata.	Véd.	Védique.

Les chiffres renvoient aux pages; les chiffres romains renvoient aux pages de l'Introduction.

TABLE DES MATIÈRES

ERRATA

Page 13, ligne 8 du bas, lire *Frigg* au lieu de *Trigg*.
P. 37 *sq.*, les çlôkas de l'Amrtamanthanam sont numérotés ici d'après l'édition de Lassen, citée p. 4.
P. 63, l. 23, lire *Parses* au lieu de *Perses*.
P. 64, l. 1 du bas, lire *amrta* au lieu de *armta*.
P. 67, l. 15, lire *du* au lieu de *de*.
P. 71, l. 4, lire *du* au lieu de *de*.
P. 73, l. 11, lire *en* au lieu de *ne*.
P. 77, l. 3, lire 5° au lieu de 5.
P. 77, l. 13, lire *Dèvs* au lieu de *Dèva*.
P. 87, l. 10, lire ἔδουσιν au lieu de δουσιν.
P. 93, l. 3 du bas, et p. 96, l. 16, lire βίος au lieu de βιός.
P. 104, l. 14, lire *interférences* au lieu de *intreférences*.
P. 105, l. 11, lire ὑποχθονιον au lieu de ὑποχθ.
P. 108, l. 14, lire *folklore* au lieu de *floklore*.
P. 109, l. 12, lire *succincte* au lieu de *succinte*.
P. 110, l. 14, lire Αἰσθομένῃ au lieu de Αἰσθομνένῃ,
P. 115, l. 10 du bas, lire *III*, 37 *sq.* au lieu de *VIII*, 37, 5.
P. 119, l. 6, lire ἣ au lieu de ἥ,
P. 120, l. 6 du bas, lire *appelle* au lieu de *appellent*.
P. 153, l. 14 du bas, lire *Arch. Celt.*, *t. III*, au lieu de *t. II*.
P. 172, l. 13, lire *traduite* au lieu de *traduit*.
P. 185, l. 3, lire *du* au lieu de *de*.
P. 188, l. 14 du bas, lire *Dottin* au lieu de *Dotin*.
P. 204, l. 14 du bas, lire *nous* au lieu de *vous*.
P. 224, l. 3 du bas, mettre une virgule après : *nombre*.
P. 231, l. 11, lire *réclamée* au lieu de *réclamé*.
P. 258, l. 15, lire *IX*, 534 au lieu de *II*, 534.
P. 262, l. 11, lire γινόμενον au lieu de γενόμενον,
P. 262, l. 11, lire *III*, 80, au lieu de *IV*, 8.
P. 262, l. 3 du bas, lire ἀμφιθαλής au lieu de ἀμφιθάλης,
P. 282, l. 15, lire *mise* au lieu de *mis*

ADDITIONS

P. 93 sq. *L'union du vol du feu et des légendes ambroisiennes dans le Cycle de Prométhée.* Nous nous permettons de renvoyer à ce propos à notre travail sur *le Crime des Lemniennes.* On constatera là, dans le rituel de Lemnos, l'union étroite de rites végétaux, comparables en plus d'un point à ceux de la fête indo-européenne de l'Ambroisie, et de rites d'extinction et de « reconquête » du feu, qui rappellent la légende du feu caché par Zeus et dérobé pour les hommes par Prométhée. Plus généralement, on y verra combien est fréquente, dans les rituels saisonniers, à côté des rites proprement végétaux (procession, exécution du démon végétal, déguisements, festins...), la présence de rites ignés. Il n'est pas impossible que l'intervention du génie forgeron, dans le Cycle indo-européen, lors de la préparation de l'Ambroisie, recouvre une ancienne donnée rituelle de ce genre. Mais, nulle part, sauf dans la version prométhéenne, on ne voit intervenir, à côté du vol du « vase d'immortalité » (πίθος contenant l'absence de mort), un *vol de feu.* L'analogie de Lemnos (et diverses autres) nous confirme dans l'idée que c'est là un élément égéen, uni au Cycle indo-européen à la faveur de l'aspect *alimentaire* du feu.

P. 116 sq. *La cueillette des Pommes des Hespérides.* Nous aurions dû rappeler que les monuments égéens (bagues de Mycène et de Vaphio...) prouvent que certaines cérémonies préhelléniques comportaient l'arrachement d'un arbuste sacré, de rameaux chargés de fruits, etc... (v. en dernier lieu : Glotz, *La Civilisation Egéenne,* 1923, pp. 257 *sq.*). Le rituel arcadien des Pommes, influencé ou non par les Sémites, n'était donc pas isolé. Il n'en est que plus significatif que l'épisode du héros (*Héraclès*) et de la Cuve marine, qui est parmi les plus anciennement figurés sur les monuments *grecs* (v. ci-dessus, p. 119, n. 1), n'apparaisse pas, à notre connaissance, sur les monuments du monde *égéen.* Tout se passe donc bien comme si c'était là un élément indo-européen, introduit par les Grecs indo-européens dans un rituel antérieur.

P. 129. *Anna Perenna et « l'Atlantide nourrice de Jupiter ».* Nous nous sommes privés ici d'une curieuse remarque : sur la foi de Meltzer, nous déclarons qu'il n'y a jamais eu d'*Atlantide* inscrite parmi les nourrices de *Zeus.* Mais si, il y en a une, et une seule. Qu'on se reporte à la page 90 de notre travail, et l'on verra que c'est *Ambrosia,* fille d'*Atlas* et de l'*Océanide Pleioné,* nourrice de *Zeus.* Les vers d'Ovide :

Invenies qui te nymphen Atlantida dicant
Teque Jovi primos, Anna, dedisse cibos,

reviennent donc, en toute précision, à identifier *Anna Perenna* et *Ambrosia*. Ce n'est pas mal, de la part des mythographes anciens. Cela prouve en tous cas que les légendes des deux déesses, et sans doute les rituels de leurs deux fêtes (pour *Ambrosia*, v. pp. 91-92) présentaient, au Ier siècle avant J.-C., des analogies encore frappantes.

P. 190. *Le Petit Chaperon Rouge et la Fête ambroisienne.* On trouvera dans le livre tout récent de M. Saintyves sur les *Contes de Perrault* une explication de l'aventure et des attributs du *Petit Chaperon Rouge* à partir de rites printaniers. Loin de contredire l'explication de M. Saintyves, il nous semble que la nôtre la confirme et la précise en la reliant à la fête printanière de l'*Ambroisie*. Nous regrettons d'avoir laissé dans l'ombre la *galette* du *Petit Chaperon Rouge*, galette qui rappelle de si près le « gâteau végétal » de l'*Eiresiônê* des Thargélies, ainsi que les gâteaux qu'*Anna Perenna* portait aux Plébéiens : toutes ces notions sont bien à leur place dans une fête printanière, dans la fête d'une boisson rituelle à base *céréale*, de l'*Ambroisie-Bière*.

Imprimerie Alençonnaise, 11, Rue des Marcheries, Alençon.

40 : Conférences faites au Musée Guimet en 1913, nombr. planches et fig., carte, 388 pp., *in*-12, 1914 .... **7 fr. 50**

V. Goloubev, Peintures bouddhiques aux Indes — *Cap. de Tressan*, Influences étrangères dans la formation de l'art japonais — *J. Hackin*, Illustrations tibétaines d'une légende du Divyâvadâna — *S. Lévi*, Les grands hommes dans l'histoire de l'Inde — *F. Nau*, L'expansion nestorienne en Asie.

41 : Conférences faites au Musée Guimet en 1914, nombr. planches, 203 pp., *in*-12, 1916 .... **7 fr. 50**

R. Cagnat, Temples et sanctuaires romains — *R. Dussaud*, La grande déesse chypriote — *A. Moret*, Les statues d'Egypte « images vivantes ». — *V. Goloubev*, Le Kaïlâsa d'Ellora — *R. Petrucci*, Les peintures bouddhiques de Touen-Houang (mission Stein) — *H. Cordier*, La question des rites chinois — *E. Pottier*, Les origines de la caricature dans l'antiquité.

42 : A. LECLÈRE. Cambodge : fêtes civiles et religieuses, 13 planches, 661 pp., *in*-12, 1917 .... **10 fr.**

I : le couronnement de Sisowath — II : les fêtes religieuses régulières — III : les cérémonies religieuses privées — IV : les fêtes privées — V : les fêtes et cérémonies propitiatoires — VI : les cérémonies qui accompagnent la prestation du serment.

JAMES GEORGE FRAZER

LE FOLKLORE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

EDITION ABRÉGÉE AVEC NOTES

Traduction par E. Audra, préface par René Dussaud

Un vol. *gr. in*-8, *raisin*, d'environ 500 pp., 1923, 50 fr.

— *Livre premier* : L'ÈRE PRIMITIVE. — Chapitre I : *La création de l'homme.* — Chapitre II : *La chute de l'homme* (le récit de la Genèse, le message dénaturé, histoire de la mue, histoire combinée du message dénaturé et de la mue, conclusion). — Chapitre III : *Le Signe de Caïn.* — Chapitre IV : *Le déluge* : introduction, la légende babylonienne, la légende hébraïque, légendes de la Grèce antique, légendes de l'Inde ancienne, légendes de l'Inde moderne, légendes de l'Asie Orientale, légendes de l'archipel asiatique, légendes australiennes, légendes de la Nouvelle Guinée et de Mélanésie, légendes de Polynésie et de Micronésie, légendes de l'Amérique du Sud, légendes de l'Amérique centrale et du Mexique, légendes de l'Amérique du Nord, légendes africaines, diffusion géographique des légendes diluviennes, origine des légendes diluviennes. — Chapitre V : *La tour de Babel.*

— *Livre deuxième* : L'ÈRE PATRIARCALE. — Chapitre I : *L'alliance d'Abraham.* — Chapitre II : *L'héritage de Jacob ou l'Ultimogéniture* : traces d'ultimogéniture en Israël, ultimogéniture en Europe, la question de l'origine de l'ultimogéniture, ultimogéniture dans l'Asie méridionale, ultimogéniture dans le Nord-Est de l'Asie, ultimogéniture en Afrique, l'origine de l'ultimogéniture. — Chapitre III : *Jacob et les peaux de chevreaux ou la renaissance* : la bénédiction dérobée, emploi rituel des peaux de victimes, la renaissance, conclusion. — Chapitre IV : *Jacob à Béthel* : le rêve de Jacob, les dieux révélés en songe, l'échelle céleste, la pierre sacrée. — Chapitre V : *Jacob au puits.* — Chapitre VI : *L'alliance sur le Cairn.* — Chapitre VII : *Jacob au gué du Jabbok.* — Chapitre VIII : *La coupe de Joseph.*

— *Livre troisième* : L'ÈRE DES JUGES ET DES ROIS. — Chapitre I : *Moïse dans le coffret de roseaux.* — Chapitre II : *Samson et Dalila.* — Chapitre III : *Le faisceau de vie.* — Chapitre IV : *La sorcière d'Endor.* — Chapitre V : *Le péché du cens.* — Chapitre VI : *Les gardiens du seuil.* — Chapitre VII : *Chênes et térébinthes sacrés.* — Chapitre VIII : *Les hauts lieux d'Israël.* — Chapitre IX : *La veuve silencieuse.*

— *Livre quatrième* : LA LOI. — Chapitre I : *Place de la loi dans l'histoire juive.* — Chapitre II : *« Tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère ».* — Chapitre III : *Le deuil ensanglanté.* — Chapitre IV : *Le bœuf meurtrier.* — Chapitre V : *Les cloches d'or.*

JAMES GEORGE FRAZER

LE RAMEAU D'OR

ÉDITION ABRÉGÉE

Nouvelle traduction par LADY FRAZER

Un volume de 700 pages, gr. in-8, 1924, prix............ 50 fr.

TABLE DES CHAPITRES

Alençon. — Imprimerie Alençonnaise, 11, Rue des Marcheries.

